NAGEHAN TOKDOĞAN • YENİ OSMANLICILIK

Nagehan Tokdoğan

Yeni Osmanlıcılık

Hınç, Nostalji, Narsisizm





NAGEHAN TOKDOĞAN • **Yeni Osmanlıcılık**

NAGEHAN TOKDOĞAN 1984 Ankara doğumlu. Hacettepe Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun olduktan sonra, aynı üniversitenin İletişim Fakültesi'nde yüksek lisans ve doktorasını tamamladı. Akademik ilgi alanları arasında milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet, erkeklik çalışmaları, insan hakları, duygular sosyolojisi ve etnografi bulunuyor. Bu alanlarda yazdığı makaleler muhtelif dergilerde yayımlandı. Aynı zamanda İletişim Yayınları'ndan çıkan *Ahlâki Açıklık: Yetişkin İdealistler İçin Bir Kılavuz* ve *Niçin Büyüyelim: Çocuksu Bir Çağ İçin Altüst Edici Düşünceler* kitaplarının çevirmenidir.

İletişim Yayınları 2690 • Araştırma-İnceleme Dizisi 442
ISBN-13: 978-975-05-2525-4

1. Baskı 2018, İstanbul
2. Baskı 2018, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Hüseyin Türk
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
DİZİN Berkay Üzüm

BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46

CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

NAGEHAN TOKDOĞAN

Yeni Osmanlıcılık

Hınç, Nostalji, Narsisizm



Babam'a....

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Türkiye'nin siyasal tarihi genellikle bir düşünce ve eylem tarihi olarak yazılır. Siyasal partiler, çevreler, etkileşimler ve fikirler. Bir yandan da, bu tarihi yazanlar ve okuyanlar için olduğu kadar, içinde hareket edenler için de her zaman güçlü bir duygu bileşeni vardır. Sevdikleri ve nefret ettikleri, korktukları, ümit ettikleri... Duyguların bireysellikten çıkıp kolektif fenomenler olarak incelenmeye değer görüldüğü tarihsel anlar, genellikle, kriz dönemleridir; "ne oldu da bütün bir ulus bu delice fikre ikna oldu?" sorusu, fikirlerin gücünden çok, ulusun ruh halini anlamayı gerektiren bir sorudur. Ulusun ruh hali.

Elinizdeki kitap, bir ruh halinin nasıl, hangi fikirlerle, hangi sembollerle ve hangi duygularla inşa edildiğine dair güçlü bir resim sunuyor. Bu inşanın hiçbir zaman bir manipülasyon hikâyesinden ibaret olamayacağını gösteriyor. Sıradan insanlar "kitle ruhu" içinde kaybolmazlar, öyle bir ruh varsa bile, varlığını sürdürmesi için aktif katılım talep eden bir ruhtur bu çünkü. İnsanlar ona dâhil olurken ve onun içinde varlık gösterirken, siyasal özneler olmaya devam ederler.

AKP'nin ve onun hükümet ettiği dönem Türkiye'sinin ta-

rihini anlayabilmek için, AKP'nin fikirsel köklerine, örgütlenme dinamiklerine bakmak yetmez. Ne kuruluş aşamasındaki "milli görüş elbisesini çıkardık, AKP, DP'nin devamıdır," açıklaması anlaşılabilir böyle, ne de Erbakan'ın Erdoğan hakkında sarf ettiği "... gitmiş Sevr baltasına sap olmuş," sözleri. Bunların fikri mücadelenin ötesindeki anlamları için, hikâyenin duygulanımsal boyutunu hesaba katmak şarttır. İktidar mücadelesi, her zaman böyle bir boyut taşır, hele beden politikaları çağında.

Yeni Osmanlıcılığın "AKP'nin duygu yüklü bir fotoğrafı"nda başköşede oturmasının tarihini ve dinamiklerini tartışırken Nagehan Tokdoğan işte böyle bir perspektif genişlemesi sağlıyor: Hikâyenin duygulanımsal boyutunu gösteriyor bize. Bu boyutun seçmenin manipülasyonundan ibaret olmadığını, "fakir ama gururlu genç" hikâyesinin neden ve nasıl tuttuğunu görüyoruz. Mağduriyetin zafere dönüştüğü kritik anlara, mağduriyet hikâyesinin iktidar hikâyesine evrilmesine dikkat kesiliyoruz; neredeyse aynı sembollerin bu kez farklı duygularla, farklı bir ruh halinin inşasında nasıl kullanıldığına.

Bir "kriz"den söz edilebilecekse bile, artık bunun süreğen bir kriz olduğunu teslim etmemiz gerek gibi görünüyor. 20. yüzyılın son çeyreğiyle birlikte küresel dünyanın temel niteliği, kriz içinde olmak. Türkiye'nin de. Girilen, çıkılan, atlatılan, düşülen, teğet geçen... krizler içinde yaşıyoruz. Bu sebeple, siyasal olanın duygulanımsal boyutunu görmek için "ne oldu da bütün bir ulus bu delice fikre ikna oldu?" sorusuna değil, "nasıl oldu da adalet, özgürlük ve eşitlik idealleri insanların büyük bölümü için anlamını kaybetti?" sorusuna ihtiyacımız var. Bu büyük insanlık idealleri yavaşça silinirken yerlerini ne/ler aldı? Bu büyük dönüşümde semboller ve onlara "yapışmış" duygular nasıl bir rol oynuyor? Hangi semboller? Hangi duygular?

Yeni Osmanlıcılık/Hınç, Nostalji, Narsisizm, içinden geçtiğimiz zorlu döneme böyle sorularla yaklaşıyor, gündelik dilin, sıradan nesnelerin politik anlamlarına ve ilişkilerine ilişkin etkileyici bir kavrayış geliştiriyor. Siyasetin (tarihin, öznenin...) bittiği tezlerine karşı, yeni siyaset biçimlerine ve araçlarına dikkatimizi çekiyor, bunların yalnızca iktidarın değil, muhalefetin de araçları olabileceğini hatırlatıyor.

Akademik ilgilerin ve merakların her zaman kişisel bir boyutu vardır. Tabii bunlar gerçek ilgiler ve gerçek meraklarsa. Korku gibi, öfke gibi, umut gibi duygularımız, akademik çalışmamızın bir yerlerinde kendilerini gösterir, o çalışmanın duygu tonunu, rengini belirler. Okuyacağınız kitabın parlak bir sosyal bilim çalışması olmasının arkasında, yazarının içinde yaşadığı dünyaya, birlikte yaşadığı insanlara dair sahici merakı yatıyor. Bu merakın peşine düşmek, zorlu bir çalışmayı gerektirse de o, zor yolu bildik hikâyelerin, ezberlerin, kolaycı genellemelerin konforuna tercih ediyor. Altından başarıyla kalktığı bu iddialı çalışma, siyasete olduğu kadar, akademik hayata ilişkin de umutlarımızı tazeliyor.

Aksu Bora

Giriş

Sembolize edilmemiş her kayıp, sonraki kuşaklara musallat olmak üzere daima geri döner.

– ERDOĞAN ÖZMEN

Türkiye'nin siyasal ve toplumsal gündeminde son on yıldır giderek daha fazla aşina olduğumuz bir kavramla karşı karşıyayız; Yeni Osmanlıcılık. Bu kavramın gerek siyasal jargonda, gerekse toplumsal ve kültürel dağarcığımızda bu denli yer etmesinin arkasında, siyasal alanın terminolojisini aşarak gündelik yaşamımızın içinde çeşitli biçimlerde sıkça karşılaştığımız görünümler kazanmasının payı büyük. Kavram Türkiye siyasi tarihinin özellikle son on yılında dolaşıma giren bir ihtişamlı geçmiş anlatısını imleyecek şekilde karşımıza çıkıyor. Bu haliyle Yeni Osmanlıcılık, dünyayı bilmenin, anlamanın ve anlamlandırmanın, toplumsal ve siyasal kimlikleri kurmanın aracı olan, inşa edilmiş bir hikâye, insanların ve kolektivitelerin kendilerini onun içine yerleştirdikleri bir politik anlatı olarak varlık gösteriyor. Bu anlatıya gerek iktidar seçkinleri gerekse de taban tarafından yapılan duygusal yatırım ise, başlı başına akademik bir merakın nesnesi olacak denli yoğun görünüyor.

Türkiye siyasetinin son on altı yılına damga vuran Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) deneyimi, bu on altı yıllık süreç

içinde elbette akademik ilginin de odağı haline geldi. Fakat bu deneyim üzerine yapılan akademik çalışmaların neredeyse hiçbirinde, AKP'nin siyaset yapma biçimine son derece içkin olduğunu düşündüğüm duygulara merkezi bir analiz birimi olarak yer verilmedi. AKP'nin yıllar içinde kitlelerden aldığı destek, belki tam da bu nedenle, başka deyişle bir tür "duygu körlüğü" yüzünden ekseriyetle indirgemeci, tüketici, destekçilerin motivasyonlarını anlamaktan ziyade yargılamaya ve hatta onları aşağılamaya varan bir çerçevede değerlendirildi. Bu çalışmanın çıkış noktası, tam da böylesi bir ilgi ve rahatsızlık hissiyatıdır.

AKP'nin duygu siyasetini geçmiş ve şimdiyi kapsayacak biçimde ele almak, her şeyden önce gerek iktidar seçkinleri gerekse iktidarın destekçileri tarafından yoğun duygusal yatırım yapılan bir mecra, bir nesne, bir sembolik siyaset aracı bulmaktan geçiyordu. AKP deneyiminin duygu yüklü bir fotoğrafını çekmeye kalktığımızda hem toplumsal yaşamda giderek daha yoğun biçimde görünürlük kazanarak karşılık bulan bir fenomen, hem de bir duygu haznesi olarak belki en dikkat çekici politik anlatı Yeni Osmanlıcılıktır. Zira iktidar seçkinlerinin, Türkiye'de Cumhuriyet rejiminin Osmanlı geçmişini hatırlatan tarihsel kurumların, sembollerin, pratiklerin alaşağı edilmesi üzerine kurulduğu yönündeki bir anlatıyla karakterize olan geçmiş okumasının üzerine, 2000'li yıllarda bizatihi AKP marifetiyle ve toplumsal tabanın katılımıyla başka bir geçmiş anlatısı bina edildi. Yaklaşık yüz yıl boyunca hâkim olan Cumhuriyetçi anlatı ve sembollerin yerine Osmanlı geçmişini yücelten, kolektif gurur ve haz duygularını harekete geçiren alternatif bir milli aidiyet hafızası ikame edildi. Üstelik Yeni Osmanlıcılık, salt stratejik bir politik anlatı olmakla kalmadı, gerek iktidar seçkinleri gerekse toplumsal taban tarafından hevesle kucaklandı, çok çeşitli sembolik araçlar vasıtasıyla günde-

lik hayat pratiklerine sirayet etti, bu sayede de mütemadiyen yeniden üretilen ve taze tutulan bir duygusal yatırım nesnesine dönüştü. 2000'li yıllar Türkiyesi'nin *ethos*unu ve *patho*sunu belirleyen kuvvetli bir sembolik siyaset aracı halini aldı. İşte bu yönüyle Yeni Osmanlıcılık, AKP iktidarının bunca yıldır tabandan aldığı kesintisiz desteğin duygusal dinamiklerini açığa çıkarmak ve anlamak için biçilmiş kaftandı.

Peki, AKP iktidarı eliyle toplumsal alana adeta saçılan Yeni Osmanlıcı anlatının sembolleri, alıcılarına ne söylüyor ve onlardan ne talep ediyordu? Bu anlatının toplumsal taban tarafından adeta yeni –ve farklı– bir milli kimlik anlayışına tekabül edecek biçimde benimsenmesinin ardında hangi duygusal ihtiyaçlar yatıyordu? Bu duygular geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bağı kurmakta ve böylelikle milli bir halet-i ruhiye yaratmakta nasıl bir rol oynuyordu? İddiam o ki, Yeni Osmanlıcılık her şeyden önce *içeride*, toplumsal tabanın arzularını, hırslarını, öfkelerini açığa çıkarıp, dönüştürüp, onları harekete geçirici bir işlev gördü. Bu anlatıyı hevesle kucaklayan kitlelerin milli kimlik ve tarih bilincinde, duygusal deneyim açısından yeni bir faza geçişi mümkün kıldı, eskisine pek de benzemeyen bir milli halet-i ruhiye yaratımına önayak oldu. Zira AKP'nin iktidara gelişi, Cumhuriyet tarihi boyunca kendi hikâyesini bir tür mazlumluk çerçevesi içinde anlamlandıran bir toplum kesiminin, sembolize edilmesi gereken yeni bir kolektif olarak doğmasına yol açtı. Bu kolektifin tarif edilmesi, milli kimliğin de yeniden, yeni unsurlarla tanımlanmasını gerekli kıldı. Hâl böyle olunca Türkiye toplumu, giderek yoğunlaşan bir biçimde ona görkemli Osmanlı geçmişini yeniden hatırlatan, hatırlatmakla kalmayıp bu anlatıya yoğun bir duygusal yatırım yapılmasını talep eden ve gündelik hayat pratiklerinden medyaya, siyasal söylemden uygulanan politikalara kadar hayatın her alanına sirayet eden bir deneyimin öznesi

oldu. Başka deyişle AKP'nin, 2002'den bu yana –yoğunluklu olarak 2009 yılı ve sonrasında– Yeni Osmanlıcı anlatıyı tesis edip dolaşıma sokmasıyla karakterize olan iç ve dış politikaları, en temelde yeni bir milli tarih anlatısı ve milli kimlik kurgusunu –ve duygusunu– yerleşikleştirmek amacına hizmet etti. AKP böylelikle ortak ve ihtişamlı bir geçmiş anlatısına eşlik eden, toplumun duygusal ihtiyaçlarına yanıt veren bir duygu siyasetinin en kritik aracını bulmuş oldu.

Elinizdeki kitap, Yeni Osmanlıcılık vesilesiyle siyasal ve toplumsal alanda dolaşıma giren sembollerin üzerinde hareket eden, onlara yapışan, onlardan bulaşan ve onlar vasıtasıyla kolektif ve bireysel bedenlerin yüzeylerinde gezinen duygulara odaklanıyor. Bunu yaparken hem duyguların siyasal niteliğine hem de siyasalın duygusal doğasına ilişkin bir bakış açısı geliştirmeyi hedefliyor. Yeni Osmanlıcılığın AKP'nin duygu siyasetini ve bu siyaset yapma tarzı vasıtasıyla kazandığı desteği en yalın biçimde gözler önüne seren politik anlatı olduğunu iddia ediyor. Bu anlatıdan saçılan duygularınsa, AKP'nin içinden çıktığı İslâmi muhafazakâr geleneğin ve hatta yer yer bizatihi Türk öznesinin tarihsel duygusal serüveninin bir izdüşümü olduğunu göstermeyi hedefliyor. Yeni Osmanlıcılığı, toplumsal tabanın arzularını, hırslarını, öfkelerini açığa çıkarıp, dönüştürüp, onları harekete geçirici bir işlev gören yeni bir milli kimlik *pathos*u, bir tür milli duygu üretim mekanizması olarak ele alıyor. Bunu yaparken duygu siyasetinin diyalojik boyutuna, başka deyişle siyasal semboller aracılığıyla iktidar tarafından üretilen duyguların toplumsal taban tarafından nasıl anlamlandırıldığına ve hangi formlarda yeniden üretildiğine, dönüştürüldüğüne, güçlendirildiğine de göz atmayı ihmal etmiyor.

* * *

Kitabın Birinci Bölümü, duygular, siyaset ve semboller arasındaki ilişkiye dair bir kuramsal tartışmaya ayrıldı. Duyguların modern siyaset bilimi literatüründe uzunca bir süre görmezden gelinmelerinin ardında yatan düşünsel motifleri irdelemeyi amaçlıyor. Duyguların bireysel oldukları kadar kolektif fenomenler de oldukları iddiasından hareketle, yeni bir duygu kavrayışına kapı aralamayı planlıyor. Bu hamlenin siyaset ve duyguları bir arada ele almanın olanaklarına yer açan bir epistemolojik pozisyona yerleşmeyi mümkün kılacağını öngörüyor. Siyaseten bakıldığında kitleler tarafından yatırım yapılan duygu nesnelerinin, siyasal semboller olduğunu iddia ediyor: Siyaset ve duygular arasındaki ilişkinin tesisinde sembollerin ve sembolik siyasetin hayati rolünü serimliyor. Siyasette sembollerin önemini ve sembolik siyasetin iktidar seçkinleri ile kitleler arasında diyalojik, üretken ve duygusal bağlar kurmanın bir aracı olarak nasıl iş gördüğünü kuramsal düzlemde ortaya koymayı hedefliyor.

Kitabın İkinci Bölümü, Türkiye siyasi tarihinin özellikle son on yılına hâkim olan politik bir anlatı olarak Yeni Osmanlıcılığın serüvenine odaklanıyor. Yeni Osmanlıcılığı, daha ziyade içeriye hitap eden yeni ve alternatif bir milli kimlik anlatısı olarak ele almayı öneriyor. Osmanlı geçmişine ve bu geçmişin ihyasına yönelik siyasal hamlelerin izini ve ardında yatan motivasyonları, öncelikle tarihsel bir kazı çalışmasıyla ortaya koymayı planlıyor. Ardından Türkiye'nin 2000'li yıllarında, adeta zamanın ruhunu karakterize eden bir milli kimlik anlatısı olarak Osmanlılığın, iktidar seçkinleri tarafından siyasal jargonda tedavüle sokulmakla kalmayıp, toplumun geniş kesimleri tarafından da hevesle sahiplenilerek yüceltilmesinin somut tezahürlerini ortaya koymayı ve bu eğilimin ardındaki duygusal saikleri tartışmaya kapı aralamayı amaçlıyor.

Kitabın diğer bölümleri, Yeni Osmanlıcılığın üç güçlü siyasal sembolik uğrağı olduğunu düşündüğüm lider, mekân ve mit başlıklarına ayrıldı. Her bir başlıkta ele alacağım malzemenin sembolik siyasal mahiyetinin yanı sıra, temel olarak hangi duygulara referansla Yeni Osmanlıcı anlatının vazettiği halet-i ruhiyeyi çağırdığını, harekete geçirdiğini irdeleyeceğim. Üçüncü Bölüm AKP'nin kuruluşundan bugün geldiği noktaya dek bir lider ve sembolik siyaset uğrağı olarak Recep Tayyip Erdoğan'ın serüvenine ve bu serüvene içkin olan duygulara odaklanıyor. Zira Erdoğan, gerek biyografisi, gerek içinden çıktığı gelenek, gerekse de AKP iktidarı boyunca bir lider olarak başvurduğu sembolik dili ve eylemleriyle, Yeni Osmanlıcılığın bugün yeni bir milli kimlik unsuruna dönüşmesinde kilit bir rol oynadı/oynuyor. Bu anlatının belli bir kesime hitap eden cılız bir aidiyet anlatısı olmaktan çıkıp, adeta milli kimliğin başat unsuru haline gelmesini mümkün kılan duygu iklimi, Erdoğan'ın biyografisinde, geçmişinde, şahsiyetinde, sembolik eylemlerinde, dilinde cisimleşiyor. Bu bölüm *aşağılanma, haset, iğrenme, nefret, kaygı* ve *öfke*nin, Erdoğan'ın sembolik eylemleri ve dili aracılığıyla, tabanda da kathartik biçimlerde nasıl tezahür ettiğini ortaya koymayı vaat ediyor. Bu sayede Yeni Osmanlıcılığın, tüm bu duyguların toplamından öte bir duygusal karakteristik olan *hınç* üzerine bina edildiğini göstermek niyetinde.

Dördüncü Bölüm, Yeni Osmanlıcı anlatının vazettiği duyguların, mekân/İstanbul üzerinden, nasıl ete kemiğe büründüğünü, hem siyasal seçkinler hem de toplum nezdinde nasıl bir muhteviyatla anlamlandırıldığını ortaya koymak niyetinde. Zira İstanbul'un, AKP dönemi boyunca Osmanlı mazisine yönelik *nostalji*k ilginin kurucu mekânı olarak güçlü bir biçimde sahiplenildiğini ve bu kent üzerinden adeta sembolik bir savaş yürütüldüğünü gördük/görüyoruz: Cum-

huriyet'in Ankara'sına karşı, Osmanlı'nın İstanbul'unun ihya edildiğine tanık oluyoruz. Zira İstanbul, her şeyden önce Erdoğan'ın ve AKP'nin içinden çıktığı İslâmi muhafazakâr geleneğin kaybını, hayal kırıklığını, altın çağ özlemini, nostaljisini en güçlü biçimde bünyesinde taşıyan bir sembolik siyaset uğrağı olarak karşımıza çıkıyor. Ayasofya'dan Çamlıca Camii'ne, Topçu Kışlası'ndan Panorama 1453 müzesine, köprülere, havalimanına, Marmaray ve Avrasya tüneline ve nihayet Fetih Şenlikleri'ne kadar AKP döneminde İstanbul'un ihyası/talanı, hem nostaljik bir asr-ı saadet özlemine, hem ihtişamlı geçmişin yeniden tesis edilmesini amaçlayan bir gelecek tahayyülüne, hem de hınç yüklü bir iç emperyal iştaha ve semboller savaşına tekabül ediyor.

Beşinci Bölüm, AKP iktidarı esnasında, yakın bir geçmişte vuku bulan 15 Temmuz darbe girişiminin Yeni Osmanlıcı duygu siyaseti ekseninde okunmasını öneriyor. 15 Temmuz hadisesinin iktidar seçkinleri tarafından nasıl bir anlam çerçevesine yerleştirildiği ve hangi duygulara hitap edecek şekilde mitleştirildiği sorusu eşliğinde, bu hadisenin Yeni Osmanlıcı milli kimlik anlatısıyla bağlantısını ortaya koymayı amaçlıyor. Zira 15 Temmuz darbe girişimi, AKP açısından yenilgi ve bastırılmışlığın hâkim olduğu bir tarih anlatısını, *narsisizm* eşliğinde okuyabileceğimiz bambaşka bir şimdi ve gelecek anlatısına devşirdi. Üstelik bu hikâye, salt AKP'nin hikâyesi olmakla da sınırlı kalmadı: 15 Temmuz darbe girişiminin ardından çağrılan yeni milli ruh, Türkiye Cumhuriyeti'nin tüm vatandaşlarına hitap edecek biçimde pozitif ve kapsayıcı bir içerikle doldurulmaya çalışıldı. 15 Temmuz'u Yeni Osmanlıcılığın çağırdığı halet-i ruhiyeye tekabül eden bir mit yaratma çabası olarak ele aldığımızda, bir yandan bizatihi AKP'nin on altı yıllık iktidar serüvenindeki duygu dönüşümünü görecek, diğer yandansa AKP iktidarının duygu siyaseti aracılığıyla bugün geldiği

ve gelecekte varabileceği noktaya ilişkin varsayımlarda bulunabileceğiz.

* * *

Bu kitap gerek Türkiye siyasi tarihi gerekse kendi kişisel tarihim açısından son derece kritik ve yakıcı anlara tekabül eden bir dönemde yazılmaya çalışıldı. Haliyle de bu çalışmanın elinizdeki versiyonunun ortaya çıkmasında, yalnızca benim değil, pek çok kişinin katkısı ve desteği büyük bir yer kaplıyor.

Bu çalışmanın çıkış noktası olan siyaset ve duygular arasındaki ilişkiye yönelik ilgim, doktora ders dönemimde Aksu Bora'nın verdiği Duygular Sosyolojisi dersini almamla ortaya çıktı. Aksu Hoca, danışmanım olarak yıllardır akademik ilgi alanlarım ve bakış açımın gelişmesine olağanüstü bir katkı sundu. Bu kitaptaki emeği zaten büyük, yazdığı önsözle de beni onurlandırdı. Ona teşekkürüm ve minnettarlığım her daim baki kalacak.

Suavi Aydın, Fethi Açıkel, Yücel Demirer ve Tanıl Bora, bu kitabın fikrinin oluşmasından itibaren değerli akademik katkılarını benden esirgemediler. Bahadır Türk, kitabın taslağını son derece detaylı bir biçimde okudu ve çok yerinde eleştiri ve katkılar sundu. Ayşe Gündüz Hoşgör ve Gülsüm Depeli, yine kitabın ilk versiyonunu okuyarak bana ufuk açıcı önerilerde bulundular. Var olsunlar. Kitabı yazdığım süreçte bana çok şanslı olduğumu hissettiren arkadaşlarım Burcu, Emel, Gülay, Özge, Ezgi, Şule, Hayat, Gökçe Z., Çağla, Hatice, Göze, Berfin, Nevin, Evren... Bu çalışmanın ortaya çıkması için akademik ve manevi desteklerini sunmakta hep cömert davrandılar. Diğer taraftan, henüz başında oldukları akademik yaşamdan koparılmış dostlarım Selma, Burçin, Pınar, Nalan, Merve ve Ceren, haksızlıklar karşısındaki güçlü duruşlarıyla bana örnek oldular, ilham teşkil

ettiler. Şafak, Döndü, Ayşe ve Fatma da bu süreçte bana güç veren kadınlar arasındaydılar. Hepsine kadın dostluğunun hazzını tüm sahiciliğiyle bana yaşattıkları için sonsuz teşekkür ediyorum. Bir de Onur Kartal var tabii, zengin akademik ilgisi ve birikimiyle bu kitabın yazılma sürecinde bana en büyük desteği o verdi, yol gösterdi, beni motive etmekten usanmadı. Onur'a ne kadar teşekkür etsem az kalacak.

Elinizdeki kitap, Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde tamamladığım doktora tezimden devşirildi. Duygular ve siyaset ilişkisine dair bir tür "fark ediş" çalışması olarak değerlendirilmesini tercih ederim. Tartışmayı tüketmek şöyle dursun, olabildiğince açmak niyetinde. Hâlihazırda işleyen bir sürecin fotoğrafını çekmeye çalışırken elbette elimin titrediği anlar olmuştur. Kitaptaki eksiklik ve aksaklıkların tüm sorumluluğu, yazarı olarak bana aittir.

24 Ağustos 2018, Ankara

BİRİNCİ BÖLÜM

Duygular, Siyaset ve Siyasal Semboller Üzerine

20. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle ortaya çıkan ve duyguları bir analiz birimi olarak siyaset çalışmalarının merkezine oturtan literatüre baktığımızda, siyaset ve duygu kavramlarının birlikte düşünülmeye ve ele alınmaya başlanmasının miladı olarak, son derece yakın bir geçmişin işaretlendiğini görüyoruz.[1] Hâlbuki klasik siyaset felsefesi metinlerine bugünden baktığımızda, duyguların Platon'dan Aristoteles'e, Machiavelli'den Hobbes, Locke ve Rousseau'ya kadar pek çok düşünürün külliyatında ne denli belirgin bir yeri olduğunu görmek şaşkınlık verici olabilir.[2] Gelgelelim si-

1 Bkz. Barbalet, J. (2002), *Emotions and Sociology*; Demertzis, N. (2013), *Emotions in Politics*; Berezin, M. (2002), "Secure States: Towards a Political Sociology of Emotions"; Goodwin, J. ve Jasper, J. (2006), "Emotions and Social Movements."

2 Esasen bu örüntü, yalnızca siyaset felsefesi alanında değil, sosyal bilimlerin tüm disiplinlerinde karşımıza çıkar: Başkaca öncü düşünürlerin de çalışmalarında kimi zaman cılız bir biçimde kimi zamansa yoğun bir biçimde duygulardan bahsettiklerine şahit oluruz. Geriye dönük bir okumayla, Marx'ın sınıf çıkarlarının tanınmasına engel teşkil eden bir unsur olarak yabancılaşma kavramını ortaya atması (Robinson, 2014, s. 189), Simmel'in kent çalışmalarında duygusal yaşamı da analizin içine katarak incelemesi (Clarke, Hoggett ve Thompson, 2006a, s. 61), Weber'in bir politik topluluğun gücünü ve meşrui-

yasette duygular özellikle modern dönemle birlikte ortaya çıkan siyaset bilimi çalışmalarında yok sayılır hale geliyor. Modern siyaset biliminin "duygu körlüğü" (*emotions-proof*) olarak kavramsallaştırılan bu eğilimin altında ise, çeşitli ön kabuller ve varsayımlar yatıyor: Bunlardan birincisi, duyguların doğasına ilişkin varsayımlar. Tartışmalar, insan varoluşunun bir parçası olarak duyguların insana içkin mi yoksa toplumsal olarak biçimlenen ve öğrenilen davranış kalıpları mı olduğu sorusu etrafında şekilleniyor. Duygular, uzunca bir süre aklın "ötekisi" olarak kavranarak, ikili bir karşıtlığın negatif boyutunu işgal ediyorlar (Calhoun, 2001, s. 52). Modern dönemde Batılı siyasal ve toplumsal düşünme biçimlerinin akıl ve beden, düzen ve kaos, erkek ve kadın, fail ve yapı, birey ve toplum gibi ikili karşıtlıklar temelinde şekillendiğini göz önüne aldığımızda, duyguların çok uzun bir süre kamusal değil özel, rasyonel değil irrasyonel bir kategori olarak algılanmış olması şaşırtıcı gelmiyor (Heaney, 2013, s. 244).

Özellikle moderniteyle birlikte ortaya çıkan kamusal-özel ikiliğinin, duyguların siyasal analizlerden dışlanmasının altındaki başat nedenlerden biri olduğu düşünülüyor: Duygular, ekseriyetle özel alana ait unsurlar olarak kavranarak, siyasal analizlerde hem kuramsal hem de tarihsel açıdan gölgede bırakılıyor. Bağlantılı biçimde siyaset bilimciler de ulus-devlet, hukuk, oy verme davranışı ve siyasi partilerle ilgili araştırmalarını, rasyonalite kavramsallaştırması üzerine bina ederken, duyguları sosyo-politik analizin sapkın kategorileri olarak ele alıyorlar. Bu eğilimin temel saikini, siyasetin, tanımı gereği kolektif bir fenomen olarak kavranması,

---

yetini "duygusal kurulumu"ndan aldığına ilişkin savı (Berezin, 2002, s. 34) ve Durkheim'ın *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*'nde "kolektif coşku" kavramını ortaya atması (von Scheve, 2013, s. 4), toplulukların sosyolojik ve siyasal varoluşunda duyguların ne denli merkezi bir yer işgal ettiğinin altını çizen önermelerdir.

duyguların ise bireysel olarak deneyimlendiğinin ve ontolojik açıdan anlık fenomenler olduklarının düşünülmesi oluşturuyor (Berezin, 2002, s. 34-36). Örneğin Jack Barbalet, duygu kavramının genel olarak bilimler, özel olaraksa sosyal bilimlerde uzunca bir süre pejoratif bir anlam çerçevesine sabitlendiğinden yakınıyor (2002, s. 1). Nicolas Demertzis daha da ileri giderek, siyaset ve sosyoloji alanında yapılan çalışmaların "duygu körlüğü" ile karakterize olduğunu iddia ediyor ve bu körlüğün belli başlı nedenlerini şu şekilde sıralıyor: a) duyguların, modern kamusallık tahayyülüyle karşıtlık oluşturacak biçimde romantik ve ütopyacı unsurlar olarak siyasal olanın dışına itilmesi, b) siyaset bilimi çalışmalarında 18. yüzyıldan bu yana "duygu"nun karşıtı olarak görülen "çıkar" odaklı analizlerin baskın gelmesi, c) gerek Avrupa gerekse Amerika'daki siyaset bilimi ekollerinin rasyonel tercih paradigmasını (*rational choice paradigm*) benimseyerek, duyguları siyasal aktörlerin rasyonel düşünmelerinin önünde bir engel olarak görmeleri (2013, s. 1-2).

Duyguların biyolojiden kaynaklandığı ve bireysel fenomenler olduğu yönündeki indirgemeci iddialara karşı geliştirilen argümanlarda, içine doğduğumuz kültürde toplumsallaşmanın bir sonucu olarak duyguların "öğrenilmiş davranış kalıpları" olduğu yönündeki tezler ortaya atılıyor. Sosyal inşacı yaklaşım olarak isimlendirilen bu bakış açısına göre duygular, toplumsal ilişkilerin önemli unsurları, içinde yaşadığımız toplumda, başkalarıyla deneyimlediğimiz etkileşimlerin bir sonucu olarak öğrenilen kültürel çıktılar olarak kavranıyor. Haliyle de duyguların biyolojik ve evrensel olmaktan öte, kültürden kültüre, bağlamdan bağlama ve dönemden döneme değişiklik arz eden toplumsal inşalar olduğu iddia ediliyor (Clarke, Hoggett ve Thompson, 2006b, s. 6-7). Gelgelelim gerek siyaset bilimi gerekse sosyoloji alanında yapılan çalışmalarda, duyguların kültürel ve toplum-

sal inşalar olduğu yönündeki savın egemen olması zaman alıyor.

Gerek duygu ve akıl arasında kurulan karşıtlık, gerekse duyguların öznel ve biyolojik olduğu yönlü varsayımlar özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle Batılı siyaset bilimi geleneğinde terk edilmeye başlanıyor. Bu eğilimin arka planında, belirli siyasal, ekonomik ve kültürel dönüşümlere paralel olarak çeşitli disiplinlerde ortaya çıkan yeni yaklaşımlar ve çalışmalar yatıyor: Psikanalizde özneler ve öznellik meselesine odaklanan teoriler, postyapısalcı feminist teori, bedene ve maddeselliğe eğilen teoriler, queer çalışmalarının ortaya çıkışı ve melankoli, travma gibi meselelere yönelik sosyolojik ilginin artması, modern sosyal bilim tarihinde uzunca bir süre bireysel, psikolojik ve içsel fenomenler olarak görülen duygulara bakışı da değiştiriyor (Athanasiou, Hantzaroula ve Yannakopolous, 2008, s. 5). Ayrıca genel olarak sosyal bilimlere damgasını vuran ve dil, anlam ve söylemi odağa alan çalışmaların gelişip serpildiği kültürel dönüşle birlikte, siyaset bilimi alanı analiz kategorilerini genişletme eğilimine giriyor. Toplumu anlamakta siyasal ve ekonomik iktidar mücadelelerinin yanı sıra kültür ve yaşam tarzı mücadelelerinin de belirleyici unsurlar olduğunun altını çizen bu çalışmalarda, temel olarak gelenekler, inançlar, değerler, sembol ve ritüellerin birlikte oluşturduğu kültürün, kimlik ve tanınma mücadelelerinin temel itkisi olarak kabul görmesi söz konusu (Goodwin ve Jasper, 2006, s. 616). Bu denli özneler arası işleyen süreçlerin anlaşılmasında artık duygular, kaçınılmaz bir biçimde kendisini bir analiz kategorisi olarak dayatıyor. Toplumsal hareketleri ve kolektif davranışları karakterize eden belirleyici bir unsur olarak kavranmaya başlanan duyguların, toplumsal yapı ve aktör arasındaki bağı oluşturduğu ya da dönüştürdüğü, dolayısıyla toplumsal etkileşimlerin merkezinde yer aldığı yönlü

iddialar (Barbalet, 2002, s. 3-4) literatürde giderek güç kazanmaya başlıyor. Bu çerçevede yapılan çalışmalarda duyguların seçmen davranışları üzerindeki etkisi, çatışma ve çatışma-sonrası süreçlerdeki rolü, siyasal ve toplumsal hareketlerin ortaya çıkışını ve seyrini belirleme potansiyeli, siyasal kampanyalarda ve siyasal iletişim çalışmalarındaki önemi, yönetme ve politika üretme süreçlerindeki etkisi, uluslararası ilişkiler ve milliyetçilik gibi ideolojilerle yakın bağı gibi temalar üzerinden gidiliyor (Clarke, Hoggett ve Thompson, 2006c, s. 4-6). Özellikle toplumsal hareketler literatürü, duyguları merkezi bir analiz kategorisi olarak dikkate almaya başlıyor. Gelgelelim, bu tema etrafında ilerleyen çalışmalarda, yalnızca iktidar karşıtı hareketleri mobilize ve karakterize eden duygulara bakılıyor olması, bu hareketleri formel siyasetin dışında, daha az rasyonel hareketler olarak etiketleme riskine de kapı aralıyor: Formel siyasetin çıkar ve akılla, toplumsal hareketlerin ise duygularla –ve anormal olanla– ilişkilendirilmesine zemin hazırlıyor (Ost, 2004, s. 236). Siyasette duygular, siyasal elitlere değil yalnızca onlara tabi olan kitlelere özgüymüş gibi ele alınmaya başlanıyor (Barbalet, 2006, s. 32). David Ost, bu eğilime karşı çıkarak, duyguların otoriter ya da demokratik iktidarlar nezdinde de kuvvetli bir yeri olduğunu, siyasal partilerin destek görmek için belirli duygular üreterek, belirli duyguları harekete geçirerek ya da belirli duyguları bastırmaya çalışarak kitlelerin mobilizasyonunu sağladıklarını iddia ediyor. Ona göre "... iktidar arayışı, seçmenlerde partizanca bir özdeşleşme yaratmak için duyguların mütemadi mobilizasyonunu gerektiriyor" (2004, s. 230-237).

Gerek siyaset bilimi disiplininde gerekse sosyal bilimlerin genelinde duyguları odağa alma eğiliminin güç kazanması, belli başlı düşünsel çabaların da ürünü. Örneğin Patricia Clough'ın "duygulanımsal dönemeç" olarak kavramsal-

laştırdığı paradigmanın kökeninde, (2010, s. 206-228) hem bir kavram hem de bir toplumsal görüngü olarak duygular üzerine derinlikli bir biçimde düşünen ve yazan ilk düşünür olan Spinoza'nın görüşleri yatıyor. O, 17. yüzyıl gibi son derece erken bir tarihte, günümüzde duygular sosyolojisi ve duygulanım çalışmaları dediğimiz, duyguların ilişkiselliği, toplumsallığı ve siyasallığı iddiası üzerine bina edilen bu ekolün çıkış noktası addedilebilecek görüşler ortaya atıyor. Spinoza'nın *Ethica*'sı, Tanrı, insan, zihin, özgürlük gibi mefhumların yanı sıra, beden ve duygular üzerine de derin ve zihin açıcı felsefi önermeler ortaya koyan bir klasik. Spinoza, *Ethica*'nın uzunca bir bölümünde duyguların doğası, kökeni ve kuvveti hakkındaki görüşlerini ortaya koyuyor. Duygu, "bedenin etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen, bedenin değişik halleri" ya da bu haller hakkındaki fikirlerdir diyor (2011, s. 317). Ona göre insan bedeninin eyleme kapasitesini arttıran ya da azaltan, bu potansiyeli ortaya çıkaran ya da engelleyen herhangi bir şeyin fikri, zihnin düşünme kapasitesini de arttırıyor ya da azaltıyor (2011, s. 347). Dolayısıyla Spinoza için zihin ve beden, düşünce ve duygu birbirlerine karşıt mefhumlar değil. Hatta o, zihin ve beden arasında, birinin diğerine üstünlüğünü ima eden her türlü önermeyi reddediyor (Deleuze, 2011, s. 26).

Spinoza insan zihninin ve bedeninin eyleme kapasitesini arttıran duygunun sevinç, bu kapasiteyi azaltan duygunun ise keder olduğunu söylüyor. Bu ana duygulardan türeyen ve kendiliğinden meydana geldiği varsayılan umut, güven, öfke, nefret, kıskançlık gibi duyguların hepsinin, aslında belli *nedenleri* olduğunu ve ancak bu nedenlerle anlaşılır hale geldiklerini öne sürüyor (2011, s. 315). Spinoza'nın duyguları kendiliğinden değil, nedensellik ilişkisi içerisinde ortaya çıkan görüngüler olarak kavrayışının altında ise, *temas*

ve *karşılaşma* fikirleri yatıyor. Bedenler başka bir bedenle ya da fikirler başka bir fikirle karşılaştığında, bu ikili bazen daha güçlü bir bütünü oluşturmak üzere birleşiyor, bazen de biri diğerini çözüp dağıtıyor. Dolayısıyla duygular, Spinoza için her şeyden önce temasın ve karşılaşmanın zihinde ve bedende bıraktığı birer *iz* olarak varlık gösteriyor.[3] Dışsal bir cisim ya da bedenin, bizim bedenimiz üzerindeki izlerini oluşturan şeyse, imgeler. Duygu, bir imge ya da fikri varsayıyor, o imge ya da fikirle temas ettiği, karşılaştığı için ortaya çıkıyor, fakat diğer yandan bu imge ya da fikirlere indirgenmesi de mümkün görünmüyor (Deleuze, 2011, s. 66-68).

Spinoza'nın duyguların doğasına ilişkin ortaya attığı savlar, onların ilişkiselliğini, dolayısıyla da toplumsallığını ve siyasallığını ortaya koyması bakımından bir ilk örnek olma özelliğiyle dikkat çekici. Dolayısıyla siyaset bilimi çalışmalarının duygulara 20. yüzyılın ikinci yarısında odaklandığı ve onu toplumsal ve siyasal olanı anlamak açısından anlamlı bir analiz kategorisi olarak keşfettiği düşünülse de, bunu aslında bir *yeniden keşif* olarak okumak mümkün. Bugün gerek siyaset felsefesi alanında gerekse duygular sosyolojisi ve duygulanım çalışmaları alanlarında yazıp çizen düşünürlerin çoğu, duygulara yönelik yaklaşımlarını Spinoza'nın düşünsel mirasına dayandırıyorlar. Örneğin bu kitabın ilhamını teşkil eden isimlerin başında gelen ve duygularla siyasal olanı derinlikli bir biçimde ele alan Sara Ahmed, duyguların ortalığa saçılarak dolaştığı, kişi ya da gruplara yapıştığı, bulaştığı yönündeki önermeleriyle Spinozacı felsefi yak-

---

3 Spinoza duygu ve duygulanım arasında kavramsal bir ayrıma gidiyor. Ona göre duygulanım (*Affectio*) karşılaşmaların bedende yarattığı etkiyken, duygu (*Affectus*) bedende gerçekleşen duygulanımlar arasında geçen süre ve süreçleri imliyor. Başka bir deyişle duygu, daha zihinsel ve geçişsel, duygulanım ise daha bedensel ve anlık. Duygu, karşılaşmadan etkilenen bedenin bir halden başka bir hale geçiş *sürecine* gönderme yaparken, duygulanım karşılaşmadan etkilenen bedenin bir haline gönderme yapıyor ve onu etkileyen bedenin varlığını içerimliyor (Deleuze, 2011, s. 64-66).

laşımı sosyolojik ve siyasal alana uyarlıyor. Ona göre duygular, ne oldukları ya da kime ait olduklarından ziyade, bize ne yaptıkları sorusuyla ele alınmalılar. Başkalarıyla yahut nesnelerle girdiğimiz temaslar sonucu şekillenen duygular, ilişkiseldirler. Her ne kadar psikoloji disiplininin etkisiyle bir tür içsellik varsayımına kapı aralasalar da, esasen toplumsal ve kültürel pratiklerdir. Duygular sahip olduğumuz şeyler değildir, daha ziyade orada bir yerlerde, bedenlerimizle yöneldiğimiz nesnelerin yüzey ve sınırlarında dolaşırlar, onları üretir, yaratırlar. Bedenlerimiz arasında hareket eder, bize ve başkalarına bulaşırlar (2014, s. 13-20).

Ahmed'in kolektif duygu olarak isimlendirdiği ve bir grubun düşünme, duyma ve eyleme biçimini etkileyecek şekilde o gruba sirayet etmiş olan halet-i ruhiyeyi imleyen kavram, aslında duygulardaki değil, duygu nesnelerindeki ortaklıktan kaynaklanıyor: Kolektif duygular, içinde bulunduğumuz kolektivitenin bir sonucu gibi görünürken, esasen nedenini teşkil ediyorlar. Zira bizi bir kolektivitenin parçası haline getiren, nesneler hakkındaki ya da başkaları hakkındaki duygularımız oluyor. Başkalarıyla ortak olarak hissettiğimiz duygular "tıpkı atmosfer gibi, havadaki yoğunluk gibi" etrafımızı sarıveriyor (Ahmed, 2014, s. 21).

Ahmed'in duyguların kolektifliği hakkındaki bu önermelerini, Raymond Williams'ın duygu yapıları kavramından hareketle biraz daha somutlaştırmak da mümkün. Williams duygu yapılarını tarihsel ve toplumsal olarak inşa edilen anlamlar ve değerlerin etkin bir biçimde yaşanmasıyla ortaya çıkan fenomenler olarak ele alıyor. Ona göre duygular, düşüncenin karşıtı olarak değil, *hissedilen biçimiyle düşünceler* olarak kavranmalı. Sabit olmaktan ziyade bir süreç olarak işleyen duygu yapılarının toplumsal olarak paylaşıldığı, toplumsal ilişkilerde gömülü olduğu genellikle anlaşılmaz, ancak kurumlar aracılığıyla yeniden biçimlendirildik-

lerinde fark edilir olurlar, diyor (1990, s. 105). Kolektif duygular, gerek siyasal seçkinler ve kurumlar gerekse toplumsal aktörler tarafından işletildikleri sürece, Ahmed'in atmosfer metaforuyla açıklamaya çalıştığı, Williams'ın ise duygu yapıları kavramıyla karşıladığı bir tür duygu iklimi (*pathos*) yaratıyorlar. Bu duygu ikliminin ortaya çıkmasına olanak sağlayan ise Ahmed'in de öne sürdüğü üzere, genelde duygu nesneleri oluyor.

Duygusal yatırım nesneleri olarak semboller

Peki, bir kültürde yahut grupta kolektif duygular oluşmasını sağlayan ve bu duyguların havadaki bir tür yoğunluk gibi bizi kuşatmasını mümkün kılan nesnelerden bahsedecek olsak kastettiğimiz şey ne olabilir? Bir toplumun mensuplarının, kendilerini bir kolektiviteye ait *hissetmelerini* sağlayan, kendilerini o kolektivitenin bir parçası olarak görmelerini mümkün kılan, duygularını harekete geçiren ve duygusal yatırım yaptıkları nesnelerin, siyasal semboller olabileceğini iddia edebilir miyiz? Siyasal sembolleri, siyaset ve duygular arasındaki ilişkiyi açmaya çalışırken birer duygu haznesi olarak hesaba katabilir miyiz?

Bu iddiamızı kuramsal bir zemine oturtmak, başka deyişle semboller ve duygular arasındaki ilişkinin mahiyetine dair bir tartışma yürütmek için, öncelikle sembollerin neliği ve siyaseten barındırdıkları anlamlar üzerine eğilmek yerinde olur. Bu uğrak, sembollerin siyasetteki kilit önemi ve siyaseten duygular üretme/duyguları kanalize etme işlevine dair tartışmayı yürütmemizi kolaylaştıracak. Aslında sembol kavramının etimolojisine bakmak dahi, mahiyeti hakkında fazlasıyla fikir veriyor: *Syn* kökü Eski Yunancada birleştirmek anlamına geliyor, *symbolon* sözcüğü ise, iki kişi arasındaki bir anlaşmanın somut kanıtı olarak ortadan ikiye ayrıl-

mış bir çömleğe gönderme yapıyor. Çömleğin kırık iki parçası, iki kişi arasındaki söz konusu anlaşmanın maddi kanıtı niteliğini taşıyor. Bu iki kişinin arasındaki bağı kuran, onları *birleştiren* şey, aynı zamanda onları ötekilerden de ayırıyor (Tuğrul, 2010, s. 135). Dolayısıyla sembol, yüklendiği anlamlarla insanlar arasındaki ilişkileri örgütleyip düzenleyen, "biz"i birleştirirken "onlar"dan ayıran ve bu ilişkilenmelerin somut, maddi, görünür ya da dile gelir tezahürlerini ifade eden, toplumsal bir ilişkilenme aracı olarak karşımıza çıkıyor.

David Kertzer, siyasal olan pek az şeyin doğrudan işlediğini, siyasetin ağırlıklı olarak sembolizm üzerinden ifade ve icra edildiğini iddia ediyor. Ona göre siyasal süreçleri anlamak, sembolik olanın siyasalın içine nasıl dâhil olduğuna, siyasal aktörlerin sembolleri nasıl manipüle ettiklerine ve siyasal sembollerle kitlelerin nasıl ilişkilendiğine odaklanmaktan geçiyor (1988, s. 3). Siyaseten anlam yüklü olan sembolik nesneler, bir toplumda, Williams'a referansla söyleyecek olursak, *hissedilen biçimiyle düşünceler* yaratıyorlar.

Gelgelelim siyaset bilimi alanında yapılan çalışmaların çoğu, siyasal süreçlerde sembolik olanın ve sembollere yönelik duygusal yatırım süreçlerinin hayati rolünü göz ardı etme eğilimindeler. Siyasal olana ilişkin analizlerde genellikle, siyasetin kültürel ve simgesel boyutları ihmal edilerek, sembolik alanın eleştirel bir okuması yapılmıyor (Aydın, 2015, s. 214; Demirer, 2015, s. 67). Hâlbuki siyasal deneyimi anlamanın yolu, sembolik siyaset yapma biçimlerinin teorisinin ve yönteminin geliştirilmesinden geçiyor. Zira "kültür ve tarih bilinci üzerinden hareket eden simgesel siyaset, ... bellek, bilgi depolama, kolektif sevinç ve yas tutma gibi kavramlarla ilişkili" ve bize bu bilginin toplumsal hafızadaki karşılığı hakkında ipuçları veriyor (Demirer, 2015, s. 67).

Aslına bakarsanız siyaset bilimi literatüründe sembollerin ihmalinin arkasında yatan nedenlerden biri, pek çok çalışmada siyasetin, insanların çıkarları peşinde koştukları bir "aldım-verdim" meselesi olarak ele alınması. Hâlbuki insanlar yalnızca maddi varlıklar değiller, semboller üretiyor ve onları kullanıyorlar. Hatta kimi zaman maddi çıkarlarına ters düşecek şekilde, çeşitli semboller uğruna ölmeyi dahi tercih edebiliyorlar. Belki bu yüzden siyasal bağlılıkların ve eylemlerin tam olarak anlaşılmasının yolu, bu gerçekliğe dikkat kesilmekten geçiyor (Kertzer, 1988, s. 7-8). Siyasetin her şeyden çok sembollere yaslanılarak icra edildiğini öne süren Kertzer, pek çok siyaset bilimcinin siyasal olanı *gerçek* ve *effluvia*[4] olarak ikiye ayırıp bunlardan birincisini önceleyerek, siyasal eylemi maddi çıkarlarla, kişisel kazançla açıklamaya çalışmalarından yakınıyor. Hatta bazı siyaset bilimciler, gerçek olanla semboller dünyasını ikili bir karşıtlık içinde tahayyül ederek, insanların bir tür "hayal dünyası"nda, bir illüzyon içinde yaşadıklarını iddia edecek kadar ileri gidiyorlar (Kertzer, 1988, s. 5). Rasyonel tercih paradigması olarak adlandırılan bu yaklaşımı eleştiren Kertzer, siyasette asıl belirleyici olanın siyasal sembollerden oluşan *effluvia* olduğunu söylüyor (1996, s. x-4). Benzer biçimde Stuart J. Kaufman da, rasyonel tercih paradigmasını eleştirerek, insanları siyasal açıdan eylemeye yönlendirenin, kâr-zarar muhakemesinden ziyade, duygular olduğunu iddia ediyor. Sembolik tercih teorisi olarak kavramsallaştırdığı bu perspektifle, insanların duygu yüklü sembollere bir yanıt olarak siyasal tercihte bulunduklarının altını çiziyor. Ona göre siyasal tercih, duygusal bir ifadeyi, semboller ise bu ifadenin başat nesnelerini teşkil ediyorlar (2001, s. 27-28).

Elbette toplumlar karmaşıklaştıkça, insanlar dünyayla ilişkilenmek için sembollere daha çok ihtiyaç duyar hale gel-

4 İstenmeyen koku, kötü kokan.

diler.[5] Çünkü "modern iktidar biçimlerinin hâkimiyet iddiası ve kontrol etmek istedikleri toplumsal ve iktisadi aktörlerin hacmi, öncekilerle kıyaslanamayacak ölçülerde" büyüdü (Aydın, 2015, s. 211-212). Bu büyümenin bir sonucu olarak da siyasal otoriteler kolektif hafızayı biçimlendirmek ve kolektif duygular yaratmak için sembollerin kamusal alana yayılımını sağlayarak, onları sistematik tekrarlarla dolaşıma sokmaya başladılar. Haliyle de, bugün adına sembolik siyaset dediğimiz ve siyasal alanı yalnızca materyalist ve rasyonalist düşünme kalıplarıyla ele almanın mümkün olamayacağı kadar etkili olan bir siyaset yapma tarzı ortaya çıktı. Bu siyaset yapma tarzını anlamak yönündeki çabalarda, pozitivist bakış açısının ve siyasal olanı rasyonel aktör modelleriyle anlama eğiliminin yetersizlikleri fark edildiğinde (Kaufman, 2006, s. 201), toplumsal ve siyasal dönüşümlerin önemli bir itkisi olarak toplumsal anlam ve değerler üre-

5 Tarih boyunca toplumlarda çeşitli aktörlerin her daim çeşitli semboller üretip kullandıkları, gerek antropolojik gerekse sosyolojik çalışmalara konu edildi. Nitekim modern öncesi dönemler ve toplumlarda sembollerin duygu üretmedeki rolüne ve kolektiviteleri bir arada tutma işlevine dair bir tartışmayı, Durkheim'ın ortaya attığı toplum kuramı kadar geriye götürmek mümkün. Durkheim toplumu fikirlerden, mitlerden, işaret ve inançlardan oluşan sembolik düzenin ifade bulduğu bir yapı olarak kavrıyor. Bu sembolik düzen, tek tek bireylerin üyesi oldukları toplumu tahayyül etmelerini ve onunla düşünsel ve duygusal düzlemde ilişkilenmelerini mümkün kılıyor. Özellikle topluluk üyelerinin bir araya geldikleri ritüellerde etrafa saçılan kolektif temsiller, topluluğun üyeleri arasındaki bağı kuvvetlendirmeye yarayan bir tür "kolektif coşku" yaratıyorlar (Shilling, 2002, s. 18-19). Durkheim'ın ortaya attığı kolektif coşku kavramı, topluluk üyeleri arasındaki duygusal kenetlenmeye gönderme yapması açısından kilit önemde. Zira topluluk üyeleri arasındaki duygusal kenetlenme, bir tür aidiyet ve beraberlik hissi yaratarak hem kolektif bilincin hem de kolektif kimliğin kurucu unsuru haline geliyor. Bu sürecin bir sonucu olarak topluluk üyeleri arasında giderek yayılan ortaklık duygusu, o grubu temsil eden sembollerle ilişkilendirilmeye başlanıyor: bir araya gelinen ritüeller dışında da o grubun değerlerine, normlarına ve inançlarına gönderme yapan kolektif temsillere dönüşüyorlar. Bu iki mekanizma, yani hem grup kimliğinin yaratılmasının zemini olarak işleyen hem de grup sembollerinin içinin duygularla doldurulmasını sağlayan bu süreç, yalnızca küçük gruplar için değil, toplumlar ve uluslar için de aynı şekilde işliyor.

timinin, siyasal bilinç ve siyasal eylemle ne türden bir ilişki içerisinde olduğu soru konusu edilmeye başlandı. Bu soruya yanıt aranırken de, sembolleri bir analiz birimi olarak hesaba katmak zaruri hale geldi (Brysk, 1995, s. 560-561).

Günümüzde sembolik siyaset çalışmalarının temel iddialarından biri, siyasal davranışı bireysel çıkarların değil, duygu yüklü sembolik siyasetin belirlediği yönünde (Kaufman, 2006, s. 202). Nitekim çıkar dediğimiz şey, sabit ihtiyaçlara gönderme yapmıyor, bu ihtiyaçlarla ilgili olarak kurgulanan ve benimsenen hikâyelerden ibaret aslında. Siyasal aktörler, çıkarlar ve kimliklerle ilgili anlatılara meydan okuyarak ve yeni anlatılar ortaya koyarak kendilerine siyaseten yeni fırsatlar yaratıyorlar. Sembolik siyaset yapma tarzı, temelde iktidar ilişkilerinin normatif ve duygusal temsiller aracılığıyla kurulumu ve dönüştürülmesini hedefliyor. Dolayısıyla sembolik siyaset, anlatıların yapılandırılmasıyla, yeniden yorumlanmasıyla ve duygulanımsal bir deneyim yaymasıyla, kolektif siyasal kimlik ve aidiyetlerin inşa edilmesini hedefliyor. Kolektiviteler, tam da bu noktada, yeni anlatıların tedavüle sokulup, bu anlatıların benimsenmesini sağlayacak ikna mekanizmalarının çeşitli sembolik ve pratik performanslar aracılığıyla işe koşulmasıyla kuruluyor. Sembolik siyasetin başarılı bir biçimde işletilmesi, önceliklerin değişmesini, kolektif kimliklerin yeniden inşasını, toplumsal gündemin yeniden biçimlenmesini ve önceden var olan siyasal meşruiyet anlatılarına meydan okunmasını mümkün kılıyor. Sembolik siyaset, toplumda adalete, haklara ve kimliklere ilişkin bir dizi hikâyenin/anlatının dolaşıma sokularak meşruiyet zemini yaratılmasını da sağlıyor. Bunu yaparken de öncelikle *kalplere* ve ardından zihinlere hitap ediyor (Brysk, 1995, s. 561-564).

Gerçekten de siyasette sembollerin temel işlevi, insanlarda belirli bir duygu durumu yaratmak gibi görünüyor. Duy-

gular, gerek siyasal seçkinler gerekse kitlelerdeki geçmişten gelen ve bugün de varlığını sürdüren yatkınlıkların, onlara uygun olduğu düşünülen siyasal sembollere kanalize edilmesiyle açığa çıkıyor. İnsanlar bu yatkınlıklara uygun buldukları sembolleri sahiplenmeyi *tercih ederek*, başka sembollerle aralarında bağlantı kuruyor veya duygularını bir sembolden diğerine transfer ediyorlar. Siyasal iktidarlar ya da yönetilenler tarafından seçilen ve bir araya getirilen semboller, belli değerlere ve fikirlere gönderme yaparak insanların eyleme kapasitesini arttırıyor, onları mobilize ediyor. Dolayısıyla sembolik siyaset süreci, daha ziyade düşünümsel ve duygulanımsal tepkilerin yatkınlık nesnelerine yönlenmesiyle ilgili gibi görünüyor (Sears, 2001, s. 14-17; Mach, 1993, s. 37).

Sembolik siyasetin etkin bir biçimde işe koşulmasını ve başarılı olmasını sağlayan başat aktörler, elbette siyasal ve toplumsal kurumlar. Kurumlar, hafızalarını çeşitli metinler, törenler, mekânlar ve anıtlar gibi hatırlatıcı semboller aracılığıyla yaratıyorlar (Demirer, 2002, s. 54). Böylelikle kültürel kimlikleri biçimlendirme işlevlerinin yanı sıra, duygusal deneyimleri de şekillendiriyorlar (Robinson, 2014, s. 190). Gelgelelim sembolik siyasetin icrası burada sona ermiyor. Siyasal alanı yalnızca siyasal aktörlerin ve kurumların alanıymış gibi ele almak ve sembolik siyaseti böylesi *yukarıdan aşağıya* işleyen sabit bir çerçeveye sıkıştırmak, beraberinde kitleleri manipülasyona ve kandırılmaya açık birer "koyun" olarak görmeyi getiriyor. Elbette bir toplumun mensupları, toplumsal durumlara, kurumların dolaşıma soktuğu semboller aracılığıyla ve bu sembollere yüklenen anlamlar sayesinde tepki veriyorlar. Sembollere yüklenen anlamlar, yaygın biçimde kabul görüyor, öznelerin belirli rolleri sahiplenmesine ve ortak duygular geliştirmesine olanak tanıyor. Fakat diğer yandan, toplumsal aktörler de seçtikleri semboller

ve üstlendikleri kimliklerle bağlantılı anlamlar ve anlatılar oluşturmak konusunda istekli davranıyorlar. Bu anlamlar ve anlatılar, asla sabit kalmıyor, bağlama göre değişiklik gösterebiliyor (Robinson, 2014, s. 191-192). Duygular tam da bu noktada, kurumlar ve kişilerarası işleyen dinamik/sembolik anlam yaratma süreçlerinde, karşılıklı etkileşim aracılığıyla yayılıyor ve bulaşıyorlar.

Aslına bakarsanız sembolik siyaset çalışmalarının çoğunda, sembollerin ve duyguların iktidar sahiplerinden kitlelere, başka deyişle yukarıdan aşağıya doğru hareket ettiği, hatta kitlelere empoze edildiği varsayımına yaslanılıyor (Bechhofer ve McCrone, 2012, s. 547). Alison Brysk, bu tarz bir yaklaşımın sembolik siyaset çalışmalarının en temel kısıtlarından biri olduğunu iddia ederek, kolektivitelerin bu sembolleri ve duyguları *nasıl* sahiplenip harekete geçtiği sorusunu sormanın önemli olduğunu düşünüyor (Brysk, 1995, s. 571). Murray Edelman ise, sembolik siyaset aracılığıyla iktidar seçkinleri ve taban arasındaki anlam yaratma süreçlerinin bütünsel biçimde okunabileceği temel uğrakların dil (siyasal söylem), eylem (çeşitli ideolojik etkinlikler), aktör (lider), mekân ve kitleler olduğunu iddia ediyor. Bu unsurlar arasındaki diyalojik etkileşimi açığa çıkarmanın temel yöntemlerinden birinin ise, siyasal kurumlara nüfuz eden en önemli iki sembolik biçim olan, ritüel ve mitleri analiz etmekten geçtiğini söylüyor. Ona göre ritüeller ve mitler, kitleleri kandırmak için değil, onların ne istediği, neden korktuğu, neyi olanaklı bulduğu ve kendisini kim olarak görmek istediğinden hareketle tedavüle sokuluyorlar (1967, s. 20). Geçmişin seçici okuması sayesinde örgütlenen ve dolaşıma sokulan ritüel ve mitler, geleceğe dair de bir anlatı kurarak bugünün ilgilerini/arzularını/çıkarlarını meşrulaştırıyor. İnsanlar, geçmişlerini, bugünlerini ve geleceklerini onlara cazip gelen ritüel ve mitlerin ışığında mütemadiyen yeniden

kurarak ve tescilleyerek yaşıyorlar: Ortak bir imge etrafında kendi dünyalarını yaratıyorlar.

Haliyle de güçlü siyasal sembollerin mahiyetine ve hareketine bakmak, kitlelerin hem kendileri hem de devletleri hakkında neye inanmak istediklerini açığa çıkarabiliyor (Edelman, 1967, s. 187-191). Nitekim Kertzer, geçmiş, semboller olmaksızın kaotiktir diyor: Onu elle tutulur hale getirmenin, anlamlı temalara indirgemenin ve kendimizi onun içinde bir yere yerleştirmenin yolu sembollerden geçiyor (1996, s. 7). Özellikle siyasal değişim dönemlerinde iktidarlar geçmişle bir tür çekişme içine girebiliyorlar, şimdinin kimliklerine meydan okuyor, geçmişi yeniden yazmaya, geçmişin sembolik inşasını dönüştürmeye meylediyorlar. Birer sembolik siyaset aracı olarak ritüeller ve mitler tam da bu noktada devreye giriyor. Mitler geçmişe ilişkin yapılandırılmış bir anlatı sunarak tarihe biçim veriyorlar. Geçmişi hikâyelendirip ritüellere dayanak oluşturuyorlar. Ritüeller ise mitlerin dolaşıma girip yayılması için kuvvetli bir mekanizma olarak iş görüyorlar. Mitin içinde cisimleştiği performatif bir eyleme sahne yaratıyorlar. Tedavüldeki mitleri yansıtmakla kalmıyor, aynı zamanda onları üretiyorlar (Kertzer, 1996, s. 7-16). Ritüeller aracılığıyla bir siyasal topluluğun birlik tahayyülünü oluşturan ortak duygular ve fikirler güçlendiriliyor (Tuğrul, 2010, s. 140). Çünkü ritüel, katılımcıları sembolik açıdan ortak bir eyleme çağırıyor, topluluğun üyeleri arasında bir uyum ve ahenk hissi yaratıp, onlara bir tür duygusal tatmin sağlıyor. Topluluk üyelerinin "azametini" ve "asaletini" tasdik etmeye yarıyor (Edelman, 1967, s. 16-17). Kitlelere, katılımın uzmanlık gerektirmediği bir sahne sunan ritüel, onların kendilerini tanımlama biçimlerini ve ortaklıklarını yansıtmakla kalmıyor, içerisinde kimliklerini hayata geçirebilecekleri –ve kimlik doyumu yaşayacakları– bir form da sunuyor (Demirer, 2002, s. 77-78).

Tüm bunlardan hareketle diyebiliriz ki siyaset, genel kanının aksine, yalnızca rasyonel tercihlerle değil, hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin ihtiyaç duyduğu halet-i ruhiyeleri yaratma ve sürdürme işleviyle karakterize oluyor. Bu halet-i ruhiyelerin yaratılmasının en temel aracını ise siyasal semboller teşkil ediyor. Duygularla donatılan sembollerin bazıları akla yatkın, bazıları hayali ya da bilinçli bir fantezi olabiliyor. Fakat her durumda siyasal gerçeklik, en başta semboller aracılığıyla yaratılıyor. Elbette sembolleri tedavüle sokma, manipüle etme ve popülerleştirme ayrıcalığı, gücün/iktidarın ayırt edici özelliği olan, gerçekliği inşa etme ayrıcalığını da edinmeye imkân veriyor. Kitleler veya kolektif kimlikler ise, iktidarın tedavüle soktuğu dile, yapıp etmelere, aktörlere, mekânlara, ritüellere ve mitlere sembolik düzlemde bağlılık geliştirip, bulaşıyorlar (Edelman, 1967, s. 179-184). Tam da bu bulaşmanın bir sonucu olarak semboller, bireyler ve kolektivitelerin kendilerini tanımlamalarını, bir siyasal grupla özdeşleşmelerini mümkün kılarak duyguları ve toplumsal eylemleri ateşliyorlar. İnsanlara, siyasal süreçleri anlamlandırabilecekleri bir araç sunuyorlar. Ezcümle siyaset, kendisini kitlelere sembollerle açıyor (Kertzer, 1988, s. 6). Kitleler ise sembollere yaptıkları duygusal yatırım aracılığıyla geçmişi, bugünü ve geleceği anlamlandırıp, kolektif kimliklerini inşa ediyorlar.

Ulus devlet, milli kimlik, sembolik siyaset ve duygular

Modern ulus-devletlerde semboller, ulusları kişileştirmeye ve kurumsal olanın gündelik olanla bağını kurmaya yarıyor. Ulusun tüm üyeleri tarafından görülen, anlaşılan ve hepsinin zihninde ulus tahayyülünü mümkün kılan tasarımlar, amblemler, yazılı ya da sözlü işaretler ve nesneler bir kez se-

çilip yürürlüğe konduğunda, toplum ve kültür nezdinde özgün bir prestij kazanıyor: Küçük bir bez parçasına bile paha biçilmez bir değer atfedilebiliyor (Bechhofer ve McCrone, 2012, s. 546). Ulus-devletlerde semboller, idealize edilen bir geçmiş anlatısıyla, bu geçmişe gönderme yapan nesneler, mekânlar ve işaretlerle, sanat eserleri ve başkaca kültürel ürünlerle dolaşıma sokuluyor. Sembollerin toplumsal ve kültürel alanda yoğun biçimde dolaşıma girmesi, beraberinde "duygusal bulaşma" dediğimiz süreci de getiriyor. Ulusun üyeleri arasında gezinen duygu nesneleri olarak semboller, kültürel alanda ve gündelik yaşam pratiklerinde görünürlük kazandıkça ve sahiplenildikçe, duygusal bulaşma süreci de gerçekleşmiş oluyor. En nihayetinde semboller, bir topluluğun olduğu kadar bir ulusun da inşası ve kenetlenmesini mümkün kılacak duygularla yüklenmeleri bakımından, soyut ulus tahayyülünün somutlaştığı ve yayıldığı en güçlü araçlar olarak, gerek siyasal alanda gerekse toplumsal, kültürel ve özel yaşantılarda kuvvetli bir varlık gösteriyorlar (von Scheve, 2013, s. 4-5).

Biliyoruz ki 19. yüzyıl itibariyle ulus-devletlerin gelişimi, beraberinde bayraklar ve marşlar gibi ulusal kimlik sembollerinin tedavüle sokulmasını getirdi. Bu eğilime dikkat kesilen ve ulus-devletin alamet-i farikası olan milliyetçiliği, yalnızca siyasal bir ideoloji olarak ele almayıp onu sosyo-kültürel alanla ilişkisi içinde analiz etmeye koyulan modern milliyetçilik kuramcılarının çalışmalarına baktığımızda, hemen hepsinin sembollere çeşitli düzeylerde değindiğini, fakat özellikle duyguları milli kimlik inşasının temel bir belirleyeni olarak etraflıca ele almayı ihmal ettiklerini görüyoruz. Örneğin Anthony Smith (2009), milli kimliğin bir topluluktaki bireylerin özdeşleşecekleri, aidiyet hissi duyacakları, onları bir arada tutacak ortak bir anlayış, emel, *hissiyat* ve fikirler geliştirdiği noktada anlamlı bir kategori olarak ele alınabile-

ceğini söylüyor. Milli kimliğin kurucu unsurlarından bahsederken onun çok boyutlu ve karmaşık bir yapı arz ettiğinden, "bayrak, para, marş, üniforma, anıt ve kutlama gibi topluluk fertlerine ortak mirasları, kültürel yakınlıkları" hatırlatan sembollerin bir tür dayanışma ve bir aradalık *duygusu* yarattığından bahsediyor. Buradan hareketle de milliyetçiliği siyasi bir ideolojiden ziyade, bir kültür ve kimlik biçimi olarak incelemenin elzem olduğunu öne sürüyor. Ona göre "milliyetçilik, bir siyasi doktrin ve siyaset üslubu olmaktan ziyade tınısını yerküreye yaymış bir *kültür* –bir ideoloji, bir dil, mitoloji, sembolizm ve bilinç– *biçimi*" olarak ele alınmalı (2009, s. 147). Çünkü ancak bu yolla milli kimliğin siyasi bir topluluğun ortak özelliklerini ifade etmenin ötesinde, bütün bir kültür sahasında boy gösteren bir aidiyet kategorisi olarak incelenmesi mümkün görünüyor. Smith'in milli kimlik ve milliyetçiliğe ilişkin önermelerinin içinde her ne kadar kültür, sembol ve duygu boyutları yer alsa da, özellikle duygu boyutunun tek başına bir analiz birimi olarak ele alınabileceğine yönelik kuvvetli bir iddiası bulunmuyor. Benzer biçimde modern milliyetçilik kuramcılarından E. J. Hobsbawm'ın da milli kimliği icat ve sosyal mühendislik gibi kavramlar aracılığıyla ele aldığını ve onun da kolektif aidiyet duygusunu bir kategori olarak ortaya koyduğunu görüyoruz (Hobsbawm ve Ranger, 2007). Gelgelelim o da icat edilen gelenekler vasıtasıyla yaratılan kolektif aidiyet duygusunun hangi duygusal ihtiyaçlara bir yanıt olarak ortaya çıktığına derinlikli bir biçimde odaklanmıyor. Milli kimliğin ve milliyetçiliğin modüler yapısına vurgu yapan ve milli kimliği özel bir kültürel yapım türü olarak ele alan Benedict Anderson ise, bu isimler arasında belki de meselenin kültürel ve duygusal boyutunun irdelenmesi gerektiğini en net biçimde ortaya koyan düşünür. Zira o "hayali cemaat" kavramsallaştırmasını ortaya atarken, bu hayalin kurucu bir

unsuru olarak topluluk üyelerinin birbirlerine yönelttikleri *sevgi* ile öteki karşısında duydukları *korku* ve *öfke*den bahsediyor (2009, s. 20, 159).

Buradan hareketle günümüzde özellikle siyaset, semboller ve duyguları bir arada ele almak gerektiğini iddia eden çalışmalarda, milliyetçilik literatürünün duygu körlüğüne getirilen eleştirilerin, kısmi bir haklılık payı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bir yandan da yukarıda zikrettiğimiz öncü kuramcıların hiçbirinin, milli kimliğin kurucu unsurlarından biri olarak duyguları dışlamadığını teslim etmemiz gerekiyor. Zira bu kuramcılar, yaptıkları analizlerde her ne kadar duyguların belirleyici rolüne yeterince eğilmemiş olsalar da, ortaya attıkları iddialar milli kimliğin duygusal boyutuna odaklanmak noktasında yol gösterici bir temel teşkil ediyor. Günümüzde ulus-devlet ve milliyetçilik meseleleri bağlamında üretilip dolaşıma sokulan duygulara odaklanan düşünürlerden Mabel Berezin, milli aidiyet hissinin hem kurumlar hem de sembolik pratikler aracılığıyla mütemadiyen yeniden üretildiğini söylüyor. Ona göre eğitim ve ordu gibi kurumlara zorunlu tabiiyet aracılığıyla üretilen milli aidiyet hissi, milli kimliği karakterize eden imgeler, sözcükler, semboller, sanat ve benzeri pratikler aracılığıyla her daim diri tutulmaya çalışılıyor (2002, s. 43). Dolayısıyla ulus-devletler tarafından yaratılan hayali cemaatler, aynı zamanda “hissi cemaatler” (*communities of feeling*) olarak varlık gösteriyor. Hissi cemaat yaratımı, devlet ya da siyasi iktidarlar tarafından kurgulanan yürüyüşler, resmi tatiller, kamusal ritüeller sayesinde mümkün oluyor (Berezin, 2002, s. 39).[6] Özel-

6 Berezin, modern ulus-devletlerin çeşitli semboller aracılığıyla ortak duygular yaratma çabasını, günümüzde vatandaşlık tanımının geçirdiği dönüşümle de ilişki içinde okuyor. Ona göre vatandaşlık tanımı artık, haklar söyleminden içerilme kurallarına ve ilişkisel süreçlere doğru kaymış durumda. Dolayısıyla vatandaşlık, sadece hukuksal bir statü değil, milli sadakat ve aidiyet duygularını çağıran bir kimlik kategorisi. Zira ulus-devletlerin kurumları, bir kategori

likle kamusal alanda örgütlenen siyasal ritüeller, vatandaşların kolektif bir milli kimlik hissiyatını geliştirmeleri açısından son derece işlevsel. Diyebiliriz ki milli kimlik, pratiğe dayalı bir kategori olarak karşımıza çıkıyor, düşünce ve deneyimi belirleyerek, politik eylem ve söylemleri –ve duyguları– örgütlüyor (Heaney, 2013, s. 249, 252).

Jonathan Heaney, milli kimliklerin kurgulanması ve sürdürülmesiyle ilişkili kuramsal tartışmalarda, duyguların yeterince ele alınmadığı yönündeki eleştirisini geliştirirken, özellikle ampirik çalışmalarda milli kimlik kavramının müphem ve bir o kadar da statik bir kavram gibi ele alındığından ve yukarıdan aşağıya empoze edilen bir kategori olarak anlaşıldığından yakınıyor. Ona göre milli kimlik gerek yerel ağlar gerekse sivil toplum kurumlarınca aşağıdan yukarıya doğru da kurgulanabilen, bağlamsal değişikliklere göre uyarlanabilen bir yapı arz ediyor. Gelgelelim bu kavram, rasyonalist ve modernist paradigmaların da etkisiyle artık açıklayıcılık gücünü yitirmiş gibi görünüyor. Heaney buradan hareketle, günümüzde milli aidiyet yaratım süreçlerinin bağlamsal ve duygusal yönlerinin ampirik düzlemde anlaşılması ve açıklanması için milli kimlik yerine "milli habitus" kavramını öneriyor (2013, s. 255). Zira habitus, çeşitli duygusal, bilişsel ve sembolik unsurların işe koşulmasıyla yeniden ve yeniden inşa edilen bir *süreci* imliyor. Milli habitus ise, milli halet-i ruhiyelere (*states of minds*) gönderme yapan akışkan, değişken ve pratiğe dayalı, dinamik bir süreç olarak ele alınıyor.[7] Bu bakım-

---

olarak vatandaşlığın epistemolojik boyutunu, bir duygu olarak vatandaşlığın "hissi boyutu"na kaydırdılar (2002, s. 41).

7 Esasen milli habitus, Heaney'den çok önce Norbert Elias'ın *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth Century* kitabında üzerine düşünüp yazdığı bir kavramdır. Elias, Alman ulusu özelindeki tartışmasında, milli habitusun devletlerin oluşum süreçlerinde şekillendiğinin fakat her daim değişime açık olduğunun altını çizer. – Bu noktaya dikkatimi çektiği için Bahadır Türk'e çok teşekkür ederim.

dan, milli kimlik kavramından çok daha kullanışlı ve açıklayıcı geliyor.

Yeni Osmanlıcı yeni milli kimliğe doğru

Türkiye'de milli kimlik tanımı, rengini bağlamından alıyor. Çeşitli tarihsel gelişmelerin etkisiyle dönem dönem muhteviyatında eklemeler, çıkarmalar yapılıyor, değiştiriliyor. Haliyle de genel olarak kaygan ve esnek bir yapı arz ediyor (Smith, 2009, s. 164). Bu yüzden de bu kitabın temel önermelerinden ve çıkış noktalarından biri, Türkiye'nin özellikle son on yılına damgasını vuran ve Yeni Osmanlıcılık olarak adlandırılan anlatının, yeni bir kolektiviteye ve milli halet-i ruhiyeye gönderme yapan, yeni bir *milli habitus* olarak iş gördüğü gerçeği. Yukarıda yürüttüğümüz ve temel olarak duygular ve sembollerin siyasette nasıl merkezi bir yer işgal ettiklerine, ulus-devletlerin tesisi ve sürdürülmesinde nasıl vazgeçilmez bir rol üstlendiklerine, milli kimliğin kurgulanması ve süreğenleştirilmesinde oynadıkları hayati role ilişkin tartışmalar bize, Türkiye'nin belirli bir tarihsel döneminde kuvvetli bir görünürlük ve meşruiyet zemini bulan Yeni Osmanlıcı anlatıyı, sembolik tezahürleri eşliğinde bir tür duygu haznesi olarak ele almanın teorik zeminini sunuyor. Başka deyişle bu kitap boyunca semboller, Yeni Osmanlıcı anlatının çağırdığı söylemler, mitler, performatif ritüeller, seçilmiş bir tarih ve yine seçilmiş mekânları içeren, duygu yüklü nesneler olarak ele alınacak. İktidar seçkinleri tarafından üretilip semboller vasıtasıyla dolaşıma sokulan bu anlatının, bireyler ve kolektiviteler tarafından yeni bir milli kimlik unsuru olarak benimsenmesinin ardında, tarihsel ve toplumsal açıdan deneyimlenen ve nesiller boyunca aktarılan pek çok duyguyu barındırdığı gerçeği yatıyor. Başka deyişle Yeni Osmanlıcılığın tesis edilmesine önayak olan siya-

sal sembollerin üretim ve dolaşımı, iktidar ve toplumsal taban arasında diyalojik ve duygusal bir süreç olarak işliyor. Bu anlatının bugün hangi tarihsel ve toplumsal deneyimlerin bir sonucu olarak ortaya çıktığını, hangi semboller aracılığıyla nasıl işe koşulduğunu ve alternatif bir milli halet-i ruhiye yaratma sürecinin kurucu unsuruna dönüştüğünü anlamak için öncelikle onun siyasal serüvenine bakmamız elzem görünüyor.

İKİNCİ BÖLÜM

Alternatif Bir Milli Kimlik Anlatısı Olarak Yeni Osmanlıcılık

Türkiye siyasetinde Yeni Osmanlıcı anlatının ve bu anlatıya eşlik ederek onu ete kemiğe büründüren sembollerin hangi siyasal ve toplumsal anlamlandırmalara karşılık geldiğini kavramak için, öncelikle tarihsel açıdan bu anlatının izini sürmek, başka deyişle yaklaşık yüz yıllık bir zaman dilimi içinde Osmanlıcılık/Yeni Osmanlıcılık anlatısının siyasal alanda hangi içerimlerle işe koşulduğuna daha yakından bakmak gerekiyor. Zira bu çalışma her ne kadar Yeni Osmanlıcılığın 2000'li yıllardaki sembolik tezahürlerine odaklanıyor olsa da, aslında bu anlatıyı AKP iktidarı dönemine özgüymüş gibi kavramak mümkün değil. Bu kavram, Cumhuriyet tarihi boyunca bir politik anlatı olarak farklı tarihsel momentlerde farklı siyasal iktidarlar tarafından tedavüle sokuldu. AKP dönemini Yeni Osmanlıcı anlatı bağlamında özgün kılan ise, bu ihtişamlı geçmiş anlatısının çeşitli sembolik uğraklar aracılığıyla hem siyasal hem de toplumsal alanı domine eden bir "alternatif" milli kimlik bileşenine dönüşmüş olması.

Bu bölüm boyunca, öncelikle Osmanlıcılık/Yeni Osman-

lıcılığın Türkiye siyasetinin hangi momentlerinde, hangi anlam çerçevelerine referansla ve hangi saiklerle başvurulan bir anlatı olduğuna dair bir tür tarihsel kazı çalışması yapılması planlanıyor. Ardından, bu anlatının 2000'li yıllardaki görünümünün geçmişteki kullanımlardan hangi yönlerden farklılaştığına, bu farklılaşmanın hangi siyasal ve toplumsal tezahürler vasıtasıyla kendini gösterdiğine bakacağız. Nihayet bugün Yeni Osmanlıcılığın gerek siyasal alanda gerekse toplumsal taban nezdinde nasıl bir sembolik evrene karşılık geldiği, toplumsal alanın hangi veçhelerinde hangi formlarda karşımıza çıktığı, hangi duygulara hitap ettiği, hangi duygulara yatırım talep ettiği gibi sorularla bölümün sonlandırılması öngörülüyor. Bu soruların bizi, Yeni Osmanlıcılığın aktüel sembolik uğraklarına daha yakından bakmaya yönelteceğini, böylelikle de Türkiye'de üzerine pek az söz söylenen sembolik siyasetin duygu odaklı bir okumasını yapmamıza olanak vereceğini düşünüyorum.

Yeni Osmanlıcılığın tarihsel serüvenine geçerken, bu kavramın bir politik anlatı olarak kullanımının temel olarak iki ana eksende ilerlediğini söyleyerek başlayalım: Dış politika ve milli kimlik bağlamları. Bu iki eksen her ne kadar siyaseten birbirlerinden kopuk bir görünüm arz etse de, metnin ilerleyen bölümlerinde aralarında ne denli simbiyotik bir ilişki olduğunu göreceğiz. Dolayısıyla bu bölüm boyunca Yeni Osmanlıcı anlatının Türkiye tarihindeki serüveninde dış politika ve milli kimlik bağlamlarında nasıl çerçevelenerek işe koşulduğunu birlikte ele almaya, fakat metnin ana eksenini, bu çalışmanın da odak noktasını oluşturan, milli kimlik inşası/yeniden inşası çabalarında oynadığı rol üzerinden kurmaya çalışacağım.

Osmanlıcı anlatının bir yönetme stratejisi olarak doğuşu

Osmanlıcılık kavramı, ihtiva ettiği ve ona atfedilen anlamlar bakımından Türkiye tarihi boyunca dramatik değişikliklere maruz kalmış olsa da, bir politik anlatı olarak ilk kez ortaya çıkışı Osmanlı Devleti'nin son dönemine, 19. yüzyıla denk düşüyor. Tarihçiler ortaya çıkış saikleri bakımından bu anlatının, dağılma sürecinde olan Osmanlı İmparatorluğu'nu ayakta tutmak için, siyasal elitler tarafından bir tür anayasacı eşit yurttaşlık projesi olarak çerçevelenip tedavüle sokulduğunu söylüyorlar. Daha açık biçimde ifade etmek gerekirse Osmanlıcılık, Tanzimat'tan Birinci Dünya Savaşı'na uzanan süreçte Osmanlı siyasal düşüncesinde ortaya çıkan ve temel olarak imparatorluğun içindeki farklı din ve etnisitelere mensup olan tebaayı bir tür ortak/üst kimlik bağıyla bir arada tutmayı hedefleyen, stratejik-politik bir anlatı olarak ortaya çıkıyor (Çetinsaya, 2013, s. 361). 19. yüzyıl boyunca imparatorluğun özellikle Balkanlar'daki milliyetçi ve ayrılıkçı hareketlerle karşı karşıya kalması, sonraları Genç Osmanlılar olarak anılacak olan bir grup seçkinin, imparatorluğun parçalanmasını önlemek amacıyla Osmanlı tebaasının sahipleneceği yeni bir ortak kimlik anlatısı yaratma gayretine yol açıyor. Var olan dinsel, etnik ve yerel farklılıkların yerine geçmesi için inşa edilmesi amaçlanan bu yeni kimlikle özdeşleşmenin, Osmanlı toplumu ve devleti için bir tür tutunum aracı olarak işlev göreceği düşünülüyor. Dolayısıyla "Genç Osmanlıların temel gayesi, imparatorluk mensupları arasındaki kültürel, geleneksel ve tarihsel birlikteliği vurgulayarak yeni bir sosyal sermaye biçimi inşa etmek" (Ongur, 2015, s. 418). Bu saiklerle ortaya atılan Osmanlıcılık fikri sayesinde, dinsel, etnik ve dilsel çoğulculuk esasına dayanan "hayali" bir Osmanlı milleti tahayyülüyle, hâlihazırda

var olan tüm farklı kimlik formlarını ikincilleştirerek aşacak bir kolektif kimlik anlatısının tedavüle sokulması amaçlanıyor. Bu bakımdan Osmanlıcılık fikri, Osmanlı'nın son döneminde kültürel çoğulculuk vizyonu ekseninde ortaya çıkan ve farklılıkları tek potada eritme gayesiyle modern bir vatandaşlık sistemini çağıran yeni bir yönetme tekniği olarak karşımıza çıkıyor (Çolak, 2006, s. 590).

Ağırlıklı olarak bürokratlardan, sanatçılardan ve gazetecilerden oluşan Genç Osmanlılar, Osmanlıcılık fikrini kültürel ve siyasal alanda yaygınlaştırmak için büyük bir çaba sarf ediyorlar. Bu yeni kimlik formunun gerek siyasal elit gerekse tebaa nezdinde karşılık bulması için, örneğin, Namık Kemal edebiyatta, İbrahim Şinasi ise gazete yazılarında toplumu bir arada tutacak ortak vatan, ortak geçmiş gibi fikirleri sıklıkla vurgulamaya başlıyorlar. Gelgelelim Osmanlıcılık fikrinin içerdiği vatandaşlık bilinci, özgürlük, ortak vatan tahayyülü ve eşitlik gibi idealler, imparatorluk içindeki etnik milliyetçilik akımlarının kuvveti altında eziliyor, büyük toprak kayıplarıyla birlikte işlevsizleşiyor ve Birinci Dünya Savaşı sonrasında bu fikir resmi düzlemde tedavülden kaldırılıyor (Onar, 2009, s. 231). Fakat modernleşme hamleleri, başkaca arayışlarla zorunlu olarak varlığını sürdürüyor. Osmanlılık fikrinin "tutmamasıyla" birlikte bu kez imparatorluğun baskın kimlik bileşenlerinden biri olan İslâm yeniden ön plana çıkarılıyor. Devletin ve milletin İslâm kimliği ile çöküşü önlemek için girişilen modernleşme çabaları arasında bir sentez arayışına gidiliyor. 1876 yılında ilk Osmanlı Anayasası'nı ilan eden ve meclisi açarak imparatorluğu meşruti yönetim rejimine geçiren II. Abdülhamid, imparatorluğun özellikle İslâm coğrafyalarındaki etkisini arttırmak amacıyla İslâmcı tonu yoğun bir siyasal vizyon benimsiyor.[1] Gelgelelim

1 II. Abdülhamid, günümüzde Yeni Osmanlıcı anlatının temel sembolik uğraklarından biridir. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan ile aralarında mitik ve

Arap milliyetçiliğinin güç kazanması ve nihayet Birinci Dünya Savaşı esnasında Arapların isyan etmesiyle, İslâmcılık yaklaşımından umulan medet de boşa çıkıyor. Birinci Dünya Savaşı itibariyle Osmanlı'nın ortak kimliği, Türkçülük yaklaşımı çerçevesine daraltılmaya çalışılıyor. Tüm bu ortak kimlik arayışı süreçlerinde, devletin kimliğinin başat bir unsuru olan İslâm'ın modernleşme hamlelerinin içinde nasıl konumlandırılacağı sorusu ise, bütün bir modernleşme sürecinin en ihtilaflı konusu olarak yerini sağlamlaştırıyor (Koyuncu, 2014, s. 37-38).

Cumhuriyet'in kurucu kadrolarını oluşturan ve Osmanlı modernleşme girişimleri sürecinde daha seküler bir vizyonu benimseyen eski Osmanlı paşalarından Mustafa Kemal ve arkadaşlarının başlattıkları Milli Mücadele döneminin (Koyuncu, 2014, s. 39), ortak kimlik arayışları açısından önceki dönemlerle görece tutarlı bir eksende sürdüğü söylenebilir. Başka deyişle 1919 yılı itibariyle başlayan Kurtuluş Savaşı dönemi, özünde iki temel zemine yaslanarak yapılandırılmıştır: İslâm ve Osmanlılık. Özellikle 1919-1922 yılları arasındaki dönemde, Osmanlı sözcüğü resmi söylevlerde, yazışmalarda ve kararlarda sıklıkla kullanılıyor, bu kavram hem İslâm kadar dini, hem de Türk kadar etnik bir anlamla içeriklendiriliyor:

> ... Dolayısıyla, Anadolu hareketini organize edenlerin, ideoloji düzeyinde olmasa bile, en azından söylem düzeyinde, bir aidiyet formu ve adına savaşılabilen bir varlık olarak Osmanlı'yı ve Osmanlılığı gündeme getirdiklerini söylemek elbette yanlış olmayacaktır. Ama dönemin sonlarına doğru, özellikle de İzmir'in yeniden ele geçirilmesinden sonra, bu hareketin önderleri *millîci* sözcüklerin çift anlamlılığından

---

reel politik bir analoji kurulur. Bu noktayı Üçüncü Bölüm'de ayrıntılı bir biçimde ele alacağım.

> istifadeyle; dini, İslâm'ı, saltanatı ve hilafeti hatırlatma kiplerini kullanmaktan hızlı bir biçimde uzaklaşıp, hareketin daha çok ulusalcı yönlerini ön plana çıkaracaklardır (Çalış, 2001, s. 390-391).

Bu tarih anlatısında Kurtuluş Savaşı'na ruhunu veren ortak kimlik unsurlarından olan İslâm ve Osmanlı'nın savaş döneminde oynadığı rolün, savaşın ardından kurulacak olan Cumhuriyet'in resmi tarih anlatısında yer bulmadığı iddia ediliyor. Cumhuriyet'in ilanını takip eden yıllarda devlet seçkinlerinin, laiklik ve ulus-devlet temelinde inşa etmeye giriştikleri yeni rejimde, Osmanlı-İslâm geleneğini tarihten silmenin ve ülkeyi siyasal ve toplumsal düzen açısından baştan aşağı yeniden yapılandırmanın gerektirdiği hamleleri yaptıkları söyleniyor. Yeni milli kimliğin kurgulanmasında Osmanlı geçmişi, "dini dünya görüşünün çerçevelediği eski medeniyet", "Türk'ün cevherini baskı altında tutarak rüşdünü engelleyen bir heyûla" olarak algılanmaya başlanıyor. Başka deyişle Türk milli kimliğinin ötekisi, Osmanlı oluyor (Bora, 2009, s. 41-42).

Cumhuriyet'in kuruluş dönemi ve devamında laiklik ve yeni rejimin savunusu ekseninde Saltanat ve Hilafetin kaldırılması, Hıyanet-i Vataniye Kanunu'nun çıkarılması, 1924'te kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın gizli saltanatçılıkla, irticayı cesaretlendirmekle, kurulu düzeni yıkma planlarıyla, İslâm hukuku ve Halifeliğin geri gelmesi için çalışmakla suçlanarak kapatılması ve ardından Takrir-i Sükûn Kanunu'nun yürürlüğe sokulması gibi adımlar atılıyor (Zürcher, 2013, s. 40-50). Arap takvimi ve alfabesi yürürlükten kaldırılarak yerlerine Batı'nın kullandığı miladi takvim ve Latin alfabesinin getirilmesiyle, resmi ve toplumsal düzlemde İslâmi gündelik pratiklerle ve düşünsel literatürle de bağlantının koparılması sağlanıyor (Onar, 2009, s. 232). Alfa-

benin değiştirilmesi yeni rejimin hem yüzünü Doğu'dan Batı'ya döndüğüne ilişkin bir mesaj, hem de Osmanlı İmparatorluğu ile arasına kültürel ve tarihsel bir mesafe koyduğunun ilanı açısından kritik önemdeki bir hamle oluyor (Çınar, 2001, s. 370). Özellikle 1930'lu yıllar boyunca Türk Tarih Kurumu yeni bir ulusal mitoloji yaratma çabasıyla Osmanlı tarihi ve kültürünü yok sayan, onun yerine Orta Asya ve Anadolu merkezli bir geçmiş anlatısı inşa etmeyi hedefleyen mitleri, Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi gibi metinler aracılığıyla yaratıyor. Batılılaşma ve medenileşme saikiyle hareket eden yeni rejimin kurucuları, Osmanlı Dönemi'ni Türkleri özünden uzaklaştırmış olan bir tür "karanlık çağ" olarak işaretliyorlar (Çolak, 2006, s. 590). Osmanlılık, Batıcı idealler çerçevesinde dizayn edilen yeni milli kimliğin karşıtı, hatta hasmı olarak anlamlandırılarak sabitleniyor. Etienne Copeaux'a göre Türkçü tarihyazımı, "Müslüman, Arap-İran kültürünün ve milliyetçiliğe temel oluşturamayacak ölçüde kozmopolit Osmanlı kültürünün reddi üstüne kurulu ulusal bir duygu olan 'Türkçülük' üzerine bina edilir" (2000, s. 16). Haliyle de Kurtuluş Savaşı sürecinde halkın dini değerleriyle uyumlu bir profil arz eden Cumhuriyet projesinin, savaş sonrasındaki yeni yörüngesine paralel olarak kültürel alanla (halk) politik alan (laikçi, Batıcı seçkinler) arasında bir gerilim doğduğu iddia edilir (Öğün, 2013, s. 537).

Belki tam da bu gerilimin bir sonucu olarak, Osmanlıcılık fikrinin, doğumu ve ölümü yeni rejim tarafından hiçbir zaman net olarak ortaya konulamamış bir *hayalet* olarak her daim ortalıkta dolaştığı yönünde bir anlatı ortaya çıkar.[2] Çalış'a göre, arada kalmış ve haliyle günümüze dek yeni rejime musallat olmuş bu hayaletin mimarı, her ne kadar para-

2 Bugünkü biçimiyle Yeni Osmanlıcı anlatı, tam da bu hayalet metaforunun nostaljik bir geri çağırmayla ete kemiğe büründürülmesi saikiyle tedavüle sokulmuştur.

doksal görünse de Türkiye Cumhuriyeti'dir. Zira yeni rejimin kurucuları, 1918 yılı itibariyle "Osmanlı'nın ölmesine ve defnedilmesine müsaade etmemişlerdir". Kurtuluş Savaşı esnasında Osmanlı'nın ruhunu Anadolu'ya çağırarak, savaş sonrasından saltanatın kaldırılmasına kadar geçen süreçte onu çepere itip marjinalleştirerek, inkılaplar döneminde ise Osmanlı'yı, yeni rejimin karşıtı hatta hasmı, radikal değişimlerin icat ve inşasının meşruiyet zemini olarak bir şekilde hep var etmişlerdir. Eski/yeni, geleneksel/modern, Osmanlı/Türk gibi zıtlıklar yeni olanı meşrulaştırmanın ve eski ile arasına bir fark koymanın, sınır çekmenin araçları olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla yeni milli kimliğin inşası sürecinin, ülkenin Osmanlı geçmişiyle ilişkilendirilen ve kurumsal, kültürel, toplumsal ve gündelik hafızanın bileşenlerini kapsayan, eğitim sisteminden kıyafet kodlarına, spordan alfabeye kadar pek çok kimlik unsurunun kasıtlı biçimde unutulması/unutturulması üzerinden ilerlediği iddia edilir (Ongur, 2015, s. 416).

Bugün özellikle İslâmi muhafazakâr yazında, Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte kurgulanan yeni milli kimliğin, tarihsel açıdan büyük bir kültürel yarılmaya yol açtığı sıklıkla iddia ediliyor. Bu açıdan 1920'li yıllar, bir tür geçmişten kopuş dönemi olarak kavranıyor ve bu kopuşun taban nezdinde yarattığı travmanın izlerinin günümüzde hâlâ çeşitli siyasal-toplumsal vesilelerle açığa çıktığının altı çiziliyor. Osmanlı dönemindeki modernleşme girişimleriyle, Cumhuriyet rejiminin ilanıyla başlayan modernleşme girişimleri arasında keskin bir sınır çiziliyor. Örneğin Murat Belge, Cumhuriyet yenilikçiliğinin, Osmanlı dönemindeki yenilikçilikten belirgin farkları olduğunu söylüyor. Osmanlı'da amaç yeninin kurulmasıyken, Cumhuriyet döneminde bununla yetinilmediğini, "eski" ve "işe yaramaz" addedilen pek çok şeyin ortadan kaldırılmasının programlandığını ve bu progra-

mın başarılı biçimde hayata geçirildiğini öne sürüyor. Cumhuriyet'in radikalizmini tam da bu kritik nokta üzerinden teslim ediyor (2013, s. 98). Bahsi geçen kültürel yarılmanın müsebbibi de, tam olarak bu radikalizm olarak işaretleniyor. Nitekim günümüzde dahi Yeni Osmanlıcılık ekseninde yapılan tartışmaların çoğunda, Cumhuriyet rejiminin gerek siyasal gerekse toplumsal alandaki uygulamalarıyla Osmanlı ve İslâm geçmişinden keskin bir kopuş sergilemesinin bir sonucu olarak "bastırılanın geri döndüğü" ifade ediliyor.

Cumhuriyete musallat olan *hayalet*

Esasen Osmanlıcılık, ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren hiçbir zaman yapılandırılmış, kavramsal ve teorik açıdan tutarlı ve bütünlüklü bir düşünce akımı haline gelemiyor (Ongur, 2015, s. 416). Bu özelliğinin bir sonucu olarak da ne karşısına çıkan diğer ideolojilerle mücadele edebiliyor ne de Cumhuriyet rejiminin koşullarına adapte olarak tam anlamıyla yeniden canlanabiliyor. Gelgelelim Osmanlıcılık fikri, erken Cumhuriyet dönemi boyunca İslâmi geleneğe mensup bir entelektüel kuşağının sığındığı bir liman işlevi görüyor. Necip Fazıl Kısakürek, Münevver Ayaşlı, Samiha Ayverdi, Erol Güngör gibi isimlerin Osmanlı geçmişine sahip çıkma çabaları, İslâm sosu yoğun bir Osmanlı anlatısı inşa etmelerini ve İslâmcı kimliklerini yeni bir muhafazakâr kisve çerçevesinde kurmalarını sağlıyor. Böylelikle devletin İslâm'la ve İslâmcılıkla ilişkilendirdiği gruplar üzerindeki denetim ve baskısından kısmen de olsa muaf kalabiliyorlar (Ongur, 2015, s. 420).

Osmanlı'nın hayaleti, yukarıda bahsi geçen entelektüel kuşağın ideolojik ve entelektüel ısrarının yanı sıra, cılız bir biçimde de olsa popüler kültür aracılığıyla yeni rejimin siyasal, toplumsal yapısı içinde var olmayı sürdürüyor. Özel-

likle çok partili hayata geçişle ve Demokrat Parti'nin (DP) 1950 yılında iktidara gelişiyle birlikte, yaklaşık yirmi beş yıl boyunca bastırılan yakın geçmişi yeniden çağırma hamleleri, bir entelektüel kuşak tarafından gerçekleştiriliyor. Bu hamlelerin hangi saiklerle yapıldığının, DP'nin Türkiye siyaset sahnesindeki rolüne değinilmeden anlaşılması mümkün görünmüyor. "Yeter! Söz Milletin" sloganıyla girdiği seçimlerden, % 55,2'lik oy oranıyla birinci parti olarak çıkan DP, 1923'ten beri süregelen tek parti iktidarını böylece devirmiş oluyor. DP'nin seçim sloganı, Cumhuriyet inkılaplarına karşı oluşan İslâmi muhafazakâr tepkinin esasen milletten geldiğini ima ediyor. Bu slogan vesilesiyle, laikçi-otoriter iktidar ve halk/millet arasında oluştuğu söylenen gerilim ilk kez meşru-siyasal bir düzlemde sözel karşılığını bulmuş oluyor. Böylesi popülist bir sloganla iktidara gelmesinin ardından partinin Cumhuriyetçi ulusal kimlik tanımına karşılık, alternatif bir milli kimlik kurgusu ve söylemi inşa etmeye çalıştığı söyleniyor (Mert, 2013, s. 315). Haliyle de bu dönem boyunca gerek yerel İslâmi gelenekler gerekse yakın geçmiş olarak Osmanlı ruhunun yeniden çağrılma çabasına tanık oluyoruz. Örneğin tarih kitaplarında Osmanlı İmparatorluğu ve onun siyasal-toplumsal sistemine daha geniş yer verilmeye başlanıyor. 1930'lu yılların başından itibaren Batılı ülkelere Türklerin ne kadar medeni olduklarını ispat etmek istercesine yayınlanan bir dergi olan *La Turquie Kémaliste*'in içeriğine, Osmanlı sanatının önde gelen figürleri ile Osmanlı sultanlarının portreleri dâhil ediliyor (Çolak, 2006, s. 591). Her ne kadar DP seküler devlet yapısını aşındırmak gibi bir amaca doğrudan doğruya hizmet etmese de, kurumsal ve kültürel düzlemde atılan adımlarla İslâmi ve Osmanlı toplumsal geleneklerini yaşatmayı, hatırlatmayı, normalleştirmeyi ve yeniden milli kimliğin unsurları olarak tedavüle sokmayı hedeflediği iddia ediliyor. DP'nin bu yönde at-

tığı adımlar arasında İmam-hatip okullarının açılması, Ankara Üniversitesi'nde İlahiyat Fakültesi'nin kurulması, ilkokul müfredatına din derslerinin seçmeli olarak dâhil edilmesi gibi eğitimle ilgili hamlelerin yanı sıra, dini içerikli radyo programlarının yaygınlaştırılması, İslâm-Osmanlı düşüncesinin önde gelen entelektüel figürlerinin (Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Münevver Ayaşlı, Nurettin Topçu ve Cemil Meriç vb...) eserleri ve konferanslar aracılığıyla ön plana çıkarılması bulunuyor (Ongur, 2015, s. 420). Yine bu dönemde, ezan yeniden özgün haliyle okunmaya başlanıyor, İslâm-Osmanlı geçmişine sahip çıkmakta ısrarcı olan entelektüel kuşak *Selamet* mecmuası, *İslâm* dergisi gibi yayınlarla düşünsel-kültürel alanda varlık göstermeye başlıyor (Subaşı, 2005, s. 226-227). Tek parti dönemini zorunlu bir suskunluk içinde geçiren İslâmcı düşüncenin 1940'ların sonunda başlayan yayınları, 1950'ler boyunca artarak devam ediyor. Kısacası DP Dönemi, Türk sağının bütün kollarının, özellikle de İslâmcılığın "fikri mayalanma dönemidir" denilebilir (Bora ve Ünüvar, 2015, s. 159).

Osmanlı-İslâm düşüncesiyle ilişkilenen/ilişkilendirilen entelektüellerin, Tek Parti dönemine yönelik eleştirilerinin genel olarak dört ortak dayanağı bulunuyor: Öncelikle Türkiye tarihinin Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri arasında bir süreksizlik ve kopuş olarak kurgulandığını iddia ederek, Tek Parti dönemini eleştiriyorlar. Sezai Karakoç'un tarihin süreklilik arz eden bir yapısı olması gerektiğini vurgulaması, Peyami Safa'nın tarihsel sürekliliğini kaybeden bir ulusu "şizofrenik" olarak nitelendirmesi, Necip Fazıl Kısakürek'in tarihsel çöküşün üç sebebi olarak Tanzimat, Anayasa ve Cumhuriyet'i işaret etmesi, bahsettiğimiz eleştiri hattının düşünsel düzlemdeki görünümlerine örnek teşkil ediyor. Bu entelektüel kuşağın düşünce dünyasını karakterize eden bir diğer görüş, Cumhuriyet elitlerinin modernite algısıyla Batı ve

Batılılaşma arasında tahayyül ettikleri yakın ilişkinin, Türkiye tarihini sekteye uğratan ve güçten düşüren bir bakış açısı olduğu yönünde. Örneğin Kemal Tahir, Batı'ya olan bağlılığın beraberinde Osmanlı'yı mahkûm etmeyi getirdiğini, Nurettin Topçu ise tarihin açtığı yaraların dinden uzaklaşmak yahut Batılılaşmayı yüceltmekle değil, bizi birbirimize sıkı sıkıya bağlayan ortak vatan ve tarih bilinciyle sarılabileceğini söylüyor. Bu açıdan bakıldığında Batılılaşma fikri, İslâmi muhafazakâr entelektüeller tarafından Osmanlı-Türkiye tarihinde açılan yaraların devası olmak şöyle dursun, bizatihi müsebbibi olarak kavranıyor (Ongur, 2015, s. 421).

Esasen İslâmi muhafazakâr entelektüeller kendilerini Osmanlı dönemindeki öncüllerinden, "Türklük" kimliğini benimseyerek ayırıyorlar. Resmi ideolojinin savunucularından ise, Türklüğün Osmanlı'daki kültürel köklerini (özel olarak İslâm'ı) tanıyıp sahiplenmeleriyle farklılaşıyorlar. Bu bakış açısı, Kısakürek'in "Bizim için Türk, Müslümansa Türktür" sözünde billurlaşıyor. Bahsettiğimiz entelektüel kuşağın fikirlerini karakterize eden son merkezi unsur ise, İstanbul merkezli bir Türkiye'ye geri dönüş arzusu ve özlemidir denilebilir. Çünkü Cumhuriyet ile birlikte inşa edilen yeni resmi ideolojinin İstanbul hükümetiyle Ankara yönetimini birbirleriyle tam bir karşıtlık çerçevesinde kurgulamasına itiraz ediyorlar. Bu itirazın altında Fatih Sultan Mehmed'in 1453'te İstanbul'u fethetmesiyle hem Osmanlı'nın Bizans-Roma İmparatorluğu'na hem de İslâm'ın Hıristiyanlık'a karşı zaferinin sembolik düzlemde yok sayıldığı fikri yatıyor. Örneğin Yahya Kemal Beyatlı, İstanbul'un Fethi'nin Türkiye kültürü ve tarihi açısından muazzam bir önemi olduğunu, Türkler başka hiçbir başarı elde etmeseler bile bu zaferin kendi başına bir övünç kaynağı olacak denli büyük bir anlamı olduğunu vurguluyor (Ongur, 2015, s. 422). İslâmi muhafazakâr düşünürlerin DP döneminde Cumhuriyet re-

jimine yönelik ortaya koydukları tüm bu eleştiri uğrakları, Türkiye'de sonraki yıllarda siyasal söyleme kuvvetli biçimde devşirilecek olan Yeni Osmanlıcı anlatının da omurgasını oluşturuyor.

Bilindiği gibi DP dönemi, 27 Mayıs 1960 darbesiyle ve partinin lideri Adnan Menderes'in idamıyla sona eriyor. DP döneminin, genel olarak sağ siyasal pozisyonda göreli bir özgüven tesisine tekabül eden ve Menderes'in idamıyla yerini hayal kırıklığı ve korkuya bırakan bir duygu iklimiyle karakterize olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu dönemde Osmanlı geçmişinin yeniden çağrılmasının/hatırlanmasının yarattığı duygusal miras, sonradan siyaset sahnesine çıkacak merkez sağ partiler tarafından sahiplenilerek varlığını sürdürüyor.[3] DP döneminin ardından merkez sağ partilerin Osmanlıcı anlatıyı sahiplenişinin ardında, 1960'lar boyunca yükselişe geçen sol-komünist dalganın karşısına çıkacak ve onunla mücadele edecek sağ siyasal pozisyonun, ancak Osmanlı-İslâm geçmişini ve ruhunu, bu ruha eşlik eden duyguyu geri çağırmakla güçlenebileceği fikri yatıyor. 1960'lı yıllar boyunca Komünizmle Mücadele Dernekleri, Milli Türk Talebe Birliği, Mücadele Birliği, Hür Düşünce Kulübü gibi kuruluşlar ile *Milli Düşünce, Milli Gençlik, Mücadele, Yeniden Milli Mücadele, Diriliş, Büyük Doğu* gibi gazete ve dergilerin, komünizm tehdidine karşılık Osmanlı-İslâm düşüncesini etkin bir biçimde sahiplendikleri görülüyor (Ongur, 2015, s. 421-422). 1960-1980 arasındaki yirmi yıllık dönemde, hem sağ partiler hem de ordu, komünizmle baş etme yöntemini Osmanlı-İslâm geçmişini yeniden sahiplenmekte ve siyasal İslâm'la bir düzeyde ilişkilenmekte buluyor. Özellikle 1971-1980 yılları arasında ordu, yeni türe-

3 Belki de Osmanlıcılık, tam da içeriği müphem bir ideolojik formasyon olduğu ve Türkiye'de merkez sağ gelenek tarafından çoğunlukla pragmatik ve duygusal saiklerle çeşitli formlara sokulup sahiplenildiği için bir politik anlatı olarak ele alınmalı.

yen düşmana (komünizm) karşı "eski düşmanı"yla arasında bir ortaklık zemini bulma hamleleri yapıyor. Bu eğilim, Türk geçmişiyle, İslâmiyet arasında bir sentezin ürünü olarak görülen "Türk milli kültürüne dönüş" fikriyle karakterize oluyor. Copeaux, Türk-İslâm sentezi olarak adlandırılan ve 1980 sonrası Türkiye'nin yarı-resmi ideolojisi (2000, s. 9) haline gelen bu vizyonun, belirli bir siyasal gruba ya da partiye özgü olmadığını, bu yüzden de incelenmesinin meşakkatli olduğunu söylüyor. Zira Türk-İslâm sentezinin söylemi, "kendilerine kaynak olarak az ya da çok Kemalizm'i ya da İslâm'ı göstermeleriyle ayırt edilen farklı aidiyetler tarafından üretiliyor" (2000, s. 56).

İslâm'a tarihsel söylem içindeki yerini geri verme çabası olarak stratejik saiklerle ortaya atılan Tük-İslâm sentezi fikrinin olgunlaşması, İslâmcı siyasal çizgiyi sahiplenen ve 1960'lardan itibaren örgütlenme imkânı bulan seçkinlerin siyaseten nefes almasını ve ilk kez Milli Nizam Partisi (MNP) etrafında toplanarak siyasal alanda varlık göstermeye başlamalarını mümkün kılıyor (Türk, 2014, s. 162). Temel siyasal güdümü Türkiye tarihini yeniden İslâmlaştırmak olan bu çizginin mensupları, Osmanlı tahayyülü ve imgelerini, İslâm lehine, işlevsel bir biçimde kullanmayı sürdürüyorlar. Türkiye siyasi tarihinde Milli Görüş Hareketi olarak anılan bu geleneğin millilik vurgusu, diğer siyasal ideolojilerin gayri-milliliğine, Batı taklitçiliğine referansla yapılıyor. Dolayısıyla bu sıfat dünyevi ve ulusal değil, dinsel ve ümmetçi bir anlam barındırıyor (Çakır, 2005, s. 544). Hareketin lideri Necmettin Erbakan, Milli Görüş'ün muhteviyatını anlatırken "Milli Görüş milletimizin dört şeyi; inancı, tarihi, kimliği ve kendisidir," diyor. Ona göre Malazgirt zaferi, İstanbul'un Fethi ve İstiklal Savaşı Milli Görüş'le kazanılmıştır. Cumhuriyet modernleşmesiyle birlikte ise CHP "milletin ruh kökünü çürütme hareketinin önderi" olarak

varlık gösterir. Erbakan, laiklikle ilgili, "bizim milletimizin mana ikliminde olmayan bir kelimedir, ülkemizde yıllarca İslâm düşmanlığı olarak uygulanmıştır," diyecektir (Türk, 2014, s. 165-195). Bu açıdan bakıldığında Milli Görüş Hareketi'nin Osmanlı ve Osmanlıcılığı İslâm lehine sahiplendiği, bu yüzden de resmi ideolojiyle açıktan çarpışan, hesaplaşan bir tavır sergilediği söylenebilir.

1950'lerden 1980 yılına kadar uzanan otuz yıllık dönemde, Cumhuriyet'in katı milli kimlik kurgusu, gerek Osmanlı-İslâm geçmişini sahiplenmekte ısrar eden entelektüellerin, gerekse siyasal alanda ilk kez kendisini ifade alanı bulan İslâmi geleneğin eleştirileri aracılığıyla bir nebze aşınıyor. Bu eleştiriler, ilerleyen yıllarda ortaya atılacak alternatif milli kimlik kurgularının siyasal ve toplumsal alanda karşılık bulması ve Yeni Osmanlıcı anlatının siyasi jargonun başat unsurlarından biri haline gelmesinin zeminini oluşturmaları bakımından son derece önemli. Başka bir ifadeyle 1950'ler ile 1980'ler arasındaki zaman dilimi, İslâm'a tarihsel söylem içindeki yerini geri verme çabasının, din unsurunu Türk milli kimliğinin temel bir bileşeni kılma hamlelerinin yapıldığı ve Türk-İslâm sentezi fikrinin zemininin kurulduğu bir dönem olarak işaretlenebilir (Copeaux, 2000, s. 9).

Kimlik bunalımına deva olarak Yeni Osmanlıcı anlatının yeniden doğuşu: 1980'ler

Siyasal alanda daha ziyade pragmatik ve duygusal saiklerle sahiplenilen ve mütemadiyen geri çağrılan bir hayalet olarak Osmanlıcılığın tek başına güçlü bir politik anlatı olarak dile gelmesi ve siyasi jargonun başat unsurlarından biri olarak ortaya konulması, ilk kez 1980'li yıllar itibariyle mümkün oluyor. Siyasal alana, Osmanlı'nın bir bastırılan olarak geri dönüşünde etkili olmuş en önemli figürlerden biri ise Tur-

gut Özal oluyor (Çalış, 2001, s. 394). Anavatan Partisi'nin kurucusu olan Özal, gerek başbakanlığı döneminde (1983-89) gerekse cumhurbaşkanlığı döneminde (1989-93), güç ve ihtişamla karakterize olan Osmanlıcı geçmiş anlatısını, darbe sonrası kolektif hafızayı ve kolektif özgüveni yeniden canlandırmaya dönük bir araç olarak kullanıyor.

Yeni Osmanlıcılık bu dönemde hem yeni bir dış politika vizyonu hem de Türk-İslâm sentezi fikri ışığında formüle edilecek yeni milli kimliğin bir bileşeni olarak tedavüle sokuluyor. Zira 1980'li yıllar, Türkiye'nin hem içeride hem de dışarı ile ilişkisinde pek çok bakımdan yeniden biçimlendiği bir dönem olarak anılıyor. 12 Eylül askerî darbesinin ardından resmi ideoloji olarak Türk-İslâm Sentezi'nin benimsenmesi, buna bağlı olarak İslâmcı siyasetin yükselişe geçmesi, Anadolu'da yaşanan iktisadi ve siyasi dönüşümler ile birlikte yeni bir muhafazakâr burjuvazinin ortaya çıkması gibi iç politikaya mahsus gelişmeler, 1980'li yılların siyasi ve toplumsal tarih açısından yeni bir dönem olarak işaretlenmesini mümkün kılan dinamikler arasında yerlerini alıyor. İçeride darbe yönetimi ve Özal iktidarına, dışarıda ise bölgesel ve uluslararası gelişmelere bağlı olarak yaşanan büyük dönüşümler, "Yeni Osmanlıcı" söylem ve arayışların ortaya çıkarak konuşulur hale gelmesine zemin hazırlıyor (Uzgel ve Yaramış, 2010, s. 39). Bu dönemde gerek ekonomik gerekse toplumsal alandaki restorasyon ihtiyacı, Batı ile İslâmi söylemi, ilerleme ile muhafazakârlığı, serbest piyasa ile devleti ve nihayet Türkiye Cumhuriyeti ile Osmanlı geçmişini uzlaştırma zorunluluğunu doğuruyor (Ongur, 2015, s. 423). Dolayısıyla Yeni Osmanlıcı anlatının 1980'li yıllardaki görünümü, iç ve dış dinamikler arasındaki etkileşimin diyalektik bir sonucu olarak pragmatik, sınırları belirsiz fakat birleştirici bir motife, bir tür milli aidiyet kategorisine ve genişlemeyi, büyümeyi teşvik eden bir özgüven tesisine tekabül

ediyor. Zira darbe sonrası dönemde Türkiye ağır bir milli kimlik bunalımıyla karşı karşıya kalıyor: İç koşullar yeni bir milli kimlik tanımı yapmayı zaruri kılıyor. Siyasal İslâm'ın ve Kürt özgürlük hareketinin yükselişi, kolektif düzlemde aidiyet formlarının ve milli kimlik tanımının yeniden gözden geçirilip sorgulanması açısından kritik gelişmeler oluyor. Resmi tarih anlatısının dışına itilmiş olan farklı geçmişlerin yeniden keşfi, alternatif toplumsal hafızaların açığa çıkarak siyasal söyleme eklemlenmesine vesile oluyor. Bu yeni durum, Kemalist modernleşme projesinin içerme stratejilerini yeterince başarılı bir biçimde yürütemediği yönündeki tespitlerle açıklanıyor (Çolak, 2006, s. 589). Kemalizm'in homojenleştirici siyaseti dolayısıyla ihmal ve inkâr edildiği öne sürülen toplumsal kimlikler ilk kez ve güçlü biçimde bu dönemde yeniden keşfediliyor. İç politikada yeniden çoğulcu bir anlayışın benimsenmesi talebiyle Osmanlı modelini geri çağırma eğilimleri koşut gidiyor (Uzgel ve Yaramış, 2010, s. 37). Özal'a göre Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi milli kimlik tanımında, etnik ve dinsel unsurlar yeterince dikkate alınmadığı için toplumsal bir aidiyet sorunu ortaya çıkıyor. Haliyle de farklı kimliklerin ifade alanı bulabileceği bir üst kimlik arayışı, Özal'ı içte yeniden Osmanlılık fikrine giden bir çizgiyi takip etmeye yöneltiyor (Çalış, 2001, s. 397). Bu bağlamda Özal dönemi Yeni Osmanlıcılığının, Osmanlı yönetimi uygulamalarını çoğulculuk ve hoşgörü perspektifinden sahiplenen *seçici* bir yorum üzerine kurulu olduğunu iddia etmek mümkün görünüyor (Yavuz, 1998, s. 24).

Bu bakımdan Özal dönemi, Osmanlı mirasının kolektif hafızayı uyandırmak, milli kimliği yeniden tarif etmek ve "şimdiyi yeniden inşa etmek" (Onar, 2009, s. 233) için siyasal düzlemde kendine ilk kez geniş yer bulduğu bir dönem olarak işaretlenmeli. Bu dönemde Osmanlı geçmişi, mille-

tin ortak tarihine ilişkin görkemli bir anlatı kurularak hatırlanıyor. Darbe sonrası katı askerî yönetimin ardından sivil bir lider olarak siyaset sahnesine çıkan Özal, gerek yumuşak ve pragmatik imgesiyle, gerekse görkemli Osmanlı geçmişini hatırlatmasıyla, halk nezdinde bir ferahlamanın ve daha da önemlisi, görkemli bir gelecek vaadinin sembolik figürü olarak yer buluyor. Özal dönemindeki Yeni Osmanlıcı anlatının özellikle –Ankara merkezli, siyasal açıdan sağ kanatta konuşlanan– *Türkiye Günlüğü* dergisi çevresinde, yeni bir vizyon olarak dillendirildiği görülüyor. Cengiz Çandar ve Nur Vergin gibi gazeteciler, ülkenin "tarihiyle barışması, aslına rücu etmesi, kendisinden korkmaması" gerektiği gibi önermelerle Yeni Osmanlıcı anlatının altını doldurmaya çalışıyorlar. Osmanlı'nın çoğulcu ve hoşgörüye dayalı bir düzen olarak olumlanması, miadını doldurduğu düşünülen ve dönüştürülmesi hedeflenen Kemalizm eleştirisiyle koşut gidiyor (Uzgel ve Yaramış, 2010, s. 38-40).

Şaşırtıcı olmayan biçimde Özal döneminde İslâmcı seçkinler, Osmanlı geçmişini kucaklayan yeni bir milli kimlik anlatısının yapılandırılmasında etkin bir rol oynuyorlar. Bu kesimin Türkiye siyasetinde siyasal söylemi ve vizyonu belirleyici bir konuma yükselmesi, ekonominin, kültürel alanın ve bürokrasinin yüksek kademelerinde yavaş yavaş kendilerine yer bulmalarıyla koşut gidiyor. Artık kendi sermayeleri ve yayın organları oluyor ve onlar aracılığıyla Kemalist ideoloji eleştirisini kitlelere yaymaya çalışıyorlar. Darbe sonrası dönemin İslâmcı seçkinlere ne ölçüde alan açtığını, İslâmcıların 1980 öncesi ve sonrasındaki medya gücünün karşılaştırılmasıyla örneklendirmek mümkün: 1980 öncesinde İslâmcı dergi ve gazetelerin pazar payı % 7 oranındayken, 1996 itibariyle bu rakam % 47'ye çıkıyor. Özal döneminde geleneksel İslâmcı altyapıdan gelen yeni bir akademisyen kuşağı Anadolu'daki üniversitelere yerleştiriliyor. İs-

met Özel ve Ali Bulaç gibi İslâmcı entelektüeller ile Fehmi Koru ve Abdurrahman Dilipak gibi gazeteciler devlet, toplum, kimlik ve tarihe ilişkin sorgulamalar aracılığıyla, İslâmcı kimliğin politizasyonunu mümkün kılan sembolik sermaye odaklarını oluşturuyorlar (Yavuz, 1998, s. 31-34). En nihayetinde Özal dönemi iç politikasında, Yeni Osmanlıcı anlatı genel olarak sağ siyaset, özellikle de İslâmcı siyasal kesimler aracılığıyla bir tür söylemsel yayılma olanağı buluyor.

Diğer yandan Özal döneminde Yeni Osmanlıcı anlatı, içeride birleştirici ve vaat yüklü bir motifken, dış politika bağlamında yayılmacı ve genişlemeci bir siyasal vizyon olarak varlık gösteriyor. Bunda elbette dönemin dış politik gelişmelerinin payı büyük. 1980'ler itibariyle Türkiye'nin neoliberal küresel düzene eklemlenmesi ile Doğu Avrupa'daki sosyalist rejimlerin çökmesi ve Sovyetler'in dağılışı, süregiden etnik çatışmaların alevlenmesine yol açan uluslararası süreç, Türkiye açısından önemli jeopolitik fırsatların ortaya çıktığı algısını yaratıyor. Tüm bu uluslararası gelişmeler, Türk dış politikasının daha önceki ana eksenlerinin gözden geçirilmesi, eleştirilmesi ve tanımlanması yolundaki yaklaşımları gündeme getiriyor (Uzgel ve Yaramış, 2010, s. 38). Özellikle Misak-ı Milli'nin yorumlanış biçimi ve "yurtta sulh cihanda sulh" ilkesi eleştirilerek, statükoculuk ve Batıcılık gibi yönelimlerin terk edilmesi yönünde çağrılar yapılıyor. Türkiye'nin kendi gücünün farkına varması ve uluslararası potansiyelini kullanması teşvik ediliyor. Edirne ile Van arasına sıkıştırılan tarih bilincinden kurtulmanın yolunun, Osmanlı mirasının yeniden keşfinde yattığı yönlü iddialar öne sürülüyor (Uzgel ve Yaramış, 2010, s. 38). Zira 1980'lerin sonu 1990'ların başından itibaren dışarıda vuku bulan gelişmeler, geçmişte Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde yer alan ülkelerin uluslararası siyasetin gündemine oturmasına yol açıyor ve beraberinde kaçınılmaz bir biçimde Osman-

lı geçmişinin hatırlanmasını getiriyor (Çalış, 2001, s. 400). Nitekim Özal, *Türkiye Günlüğü* dergisine verdiği bir röportajda, modern Türkiye'nin Ortadoğu ve Balkanlar'daki emperyal medeniyetin varisi olduğunu vurgulayarak, ülkenin önünde "hacet kapılarının" açıldığını, 21. yüzyılın Türk asrı olacağını ilan ediyor, böylesi bir fırsatın 400 yılda bir geleceğini ve Balkanlar'dan başlayarak Kuzey Irak ve Suriye de dâhil olmak üzere Adriyatik'e kadar uzanan bölgede Türkiye'nin etki alanı yaratması gerektiğini savunuyor (Uzgel ve Yaramış, 2010, s. 38). Bu bakımdan Özal döneminde kurulan dış politika merkezli Yeni Osmanlıcı anlatının, Osmanlı emperyal geçmişine dönük yayılmacı bir arzuya referansla kurulduğu söylenebilir.

Özal'ın öncülük ettiği bu ilk dönem Yeni Osmanlıcı anlatı, onun 1993 yılındaki ani ölümüyle birlikte bir bakıma rafa kaldırılıyor. Bu dönemin ardından içeride Kürt sorununun yakıcılığı, silahlı çözüme odaklı bir gündem olarak ağırlık kazanırken, laik siyaset vurgusu yeniden siyasal söylemin merkezine oturuyor (Uzgel ve Yaramış, 2010, s. 39). Aslına bakılırsa Özal dönemini Yeni Osmanlıcı anlatı açısından önemli kılan temel unsur, seksen yıldır devlet söyleminde kendine yer bulamayan ama *hissedilen*, bilinen ama dillendirilmeyen, var olan ama üzeri örtülen bir geçmiş tahayyülünün yeniden canlanışıdır denilebilir (Çalış, 2001, s. 403). Bu tahayyül, beraberinde bir tür duygu iklimi değişikliğini de getirmiştir. Hem siyasal hem de toplumsal açıdan sancılı geçen yılların ardından Osmanlı geçmişinin hatırlanmakla kalmayıp, adeta masalımsı bir tınıyla (çoğulculuk, emperyal güç vb.) yeniden çağrılması, şimdiye ve geleceğe yönelik bir umut iklimi yaratıyor. Her ne kadar dış politika bağlamında herhangi bir kayda değer etkisinden söz edilemese de, Özal döneminde ilk kez kuvvetli bir biçimde dile gelen Yeni Osmanlıcı anlatının, Cumhuriyet'le yüzleşme ve hesaplaşma

girişimlerinin devlet düzleminde ilk kez bu denli meşru bir zeminde gerçekleşmesine vesile olması açısından da, özgün ve öncül olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Türklük ve İslâmlığın mutlu birlikteliği: 1990'larda Yeni Osmanlıcı dalga

Özal döneminin ardından iç politikada bir kültürel çoğulculuk formülü olarak Yeni Osmanlıcılık üzerindeki genel ilgi dağılıyor. Fakat uzun yıllar boyunca belli belirsiz görünüp kaybolan bu görkemli geçmiş anlatısının 1980'lerde ilk kez yoğun biçimde dile getirilip milli kimliğin bir bileşeni olarak tedavüle sokulması ve arzulanır kılınması, beraberinde bu anlatının giderek güçlenerek yerini sağlamlaştırmasını da getiriyor. 1990'larda özellikle İslâmcı siyasal seçkinler, Yeni Osmanlıcı anlatıyı daha da İslâmileştirerek görüşlerine ve programlarına yansıtmayı başarıyorlar. Milli Görüş Hareketi'nin lideri Erbakan öncülüğündeki Refah Partisi'nin (RP) 1995 seçimlerinden birinci parti olarak çıkması ve ardından Doğru Yol Partisi (DYP) ile koalisyon kurması Türkiye'nin ilk kez siyasi kimliğini Osmanlı-İslâm mirasına dayandıran bir başbakan tarafından yönetilmesinin önünü açıyor (Çolak, 2006, s. 595; Yavuz, 1998, s. 20). Haliyle de gerek milli kimlik tartışmaları gerekse Osmanlı geçmişiyle barışma çabaları, altta işleyen Kemalizmle hesaplaşma arzusuyla birlikte yeniden gündeme geliyor.

RP mensubu siyasal seçkinlerin Osmanlı tahayyülü, Türklükle İslâmi kimliğin kombinasyonuna dayanıyor. Bu yönüyle de Özal'ın Yeni Osmanlıcı vizyonunun, "İslâmi rengi daha güçlü vurulmuş" bir devamı niteliğinde olduğu söylenebilir (Bora, 1996, s. 23). Elbette İslâmcı seçkinlerin Yeni Osmanlıcılığını Özal dönemininkinden ayıran temel bir motif var: Rövanşizm. İslâmcı seçkinler açısından İslâmi to-

nu yoğun bir Osmanlı anlatısı, Cumhuriyet'le yüzleşmekle ve hesaplaşmakla sınırlı kalmıyor, intikamcı bir dürtüyle şimdiyi ve geleceği yeniden kurmanın aracı halini alıyor. Bu rövanşist dürtünün meşru bir zemine oturtulması için, her şeyden önce toplumsal tabanda karşılık bulması gerekiyor. Nitekim 1990'lı yılların ikinci yarısı boyunca RP'nin kurmayları, özellikle büyük şehirlerde kültürel alanda bir revizyona giderek Osmanlı sanatlarını, yeme-içme pratiklerini ve mimari formlarını toplumsal hayatın içine entegre etmeye çalışıyorlar. Bu dönemde ilk kez seküler Cumhuriyet törenlerine alternatif resmi törenler organize edilerek, ülkenin Osmanlı-İslâm geçmişinin yeniden hatırlanması ve milli kimliğin yeniden inşası çabalarına tanık oluyoruz. Özellikle İstanbul, Türklerin Osmanlı-İslâm geçmişinin yuvası ve bir tür ihtişam ve gurur kaynağı olarak İslâmi tonu baskın olacak biçimde –Cumhuriyet'in Ankarası'na karşı– sembolik düzlemde yeniden kimliklendirilmeye çalışılıyor. Bu çaba, resmi ideolojinin Ankara merkezli milli kimlik tanımına bir tür meydan okumayı imlediği gibi, Osmanlı medeniyeti ve kudretinin sembolü olarak kavranan İstanbul'un simgesel düzlemde yeni milli kimliğin filizleneceği bir mekân olarak işaretlenmesine de delalet ediyor. Nitekim dönemin İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan, Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki İstanbul'u yeniden hatırlamak-hatırlatmak için bir dizi etkinlik organize ediyor. İstanbul'un Fethi kutlamaları ve burayı İslâm kenti haline getirdiğine inanılan Fatih Sultan Mehmed'i anma etkinlikleri, Büyükşehir Belediyesi eliyle, kitlesel katılıma olanak verecek şekilde gerçekleştirilmeye başlanıyor (Çolak, 2006, s. 595-596). Erdoğan'ın Belediye Başkanlığı süresince 29 Mayıs Fetih kutlamaları, "yeniden fetih" şiarıyla gerçekleştiriliyor. Bu şiar, içerisinde barındırdığı imalar bakımından, Osmanlı döneminin sona erişiyle birlikte İslâmi siyasal kimli-

ğin yaklaşık seksen yıl süren geri çekilişinin ve bastırılmışlığının son bulduğunun müjdesi olarak kavranabilir. Üstelik bu müjde, yalnızca Türkiye bağlamında değil, bütün İslâm devletlerini kapsayacak şekilde içeriklendiriliyor. Öyle ki, 1996 yılında gerçekleştirilen kutlama töreninde diğer Müslüman ülkelerin temsilcileri de yer alıyor ve RP lideri Erbakan, yaptığı açılış konuşmasında 543 yıl önce gerçekleştirilen fethin ardından, yeni bir fethin arifesinde olduklarını tüm İslâm dünyasına muştuluyor (Çınar, 2001, s. 382). RP döneminde Fetih kutlamaları, yalnızca Osmanlı'nın görkemli geçmişini yeniden hatırlayıp methetmek amacına hizmet etmiyor: Bu etkinlik İslâmcı tarih anlatısının da bir parçası kılınıyor. Hatta Fetih kutlamalarının İslâmi yönü öyle yoğun bir biçimde öne çıkıyor ki, 1996 yılında gerçekleştirilen kutlama töreni esnasında İnönü Stadyumu'nda bir imam öncülüğünde kitlesel olarak dua ediliyor (Çınar, 2001, s. 365-376). Fetih kutlamalarının, RP hükümetinin iç politik alanda kurumsallaştırıp ritüelleştirdiği bir etkinlik olarak, bu dönem gerçekleştirilen Yeni Osmanlıcı hamlelerin en güçlüsü olduğu söylenebilir.

RP dönemi, şaşırtıcı olmayan biçimde Osmanlı mirası ve Cumhuriyet mirasının kültür öğeleri arasında ilk kez ve açıktan bir savaşın yürütülmeye başlandığı dönemdir. 1996'da DYP ile bir koalisyon hükümeti kurulmasının hemen ardından, modern Türkiye'nin sembollerinden biri olarak kabul edilen Taksim'e büyük bir cami inşa edilmesi yönündeki proje dile getirilir, Bizans surlarının yıkılmasının planlandığı ilan edilir, Cemal Reşit Rey konser salonunda verilen resepsiyonlarda alkollü içki ikram edilmesi yasaklanır ve salon içerisinde uygun görülen mekânlar mescide dönüştürülür. Yine bu mekânın önceleri sadece Batı müziğini içeren repertuvarına dini ve yerel müzik grupları eklenir (Koyuncu, 2014, s. 54). RP'nin kısa süren iktidarı dönemin-

de kültürel ve toplumsal alana yönelik bu tarz müdahale girişimleri, İslâmi gelenek açısından, Kemalist rejimle hesaplaşma arzusunun çok ötesinde, bugün çok daha fazla aşina olduğumuz bir tür intikam ve tazmin arzusunun 1990'lardaki emareleri olarak okunabilir.

İçeride hal böyleyken RP dönemi Yeni Osmanlıcılığı, dış politika bağlamında "Lider Türkiye", "Yeniden Büyük Türkiye" gibi sloganların çağrıştırdığı emperyal vizyon açısından Özal dönemindekiyle benzerlikler taşıyor. Fakat içerdiği yoğun İslâm vurgusu ve Erbakan'ın Batı karşıtı tavrıyla Özal'ın kurduğu anlatıdan farklılaşıyor. Nitekim Erbakan, Türkiye'nin Cumhuriyet'le birlikte yüzünü Batı'ya dönmesini sert bir biçimde eleştirirken, "İslâm NATO'su", "İslâm Birleşmiş Milletleri" gibi projeler öne sürerek, dış politika vizyonunu Batı yerine İran, Malezya ve Libya gibi ülkelerle ilişkileri güçlendirerek ve Bosnalılar, Çeçenler ve Filistinlilerle söylemsel düzlemde paternalistik bir sorumluluk ilişkisi kurarak somutlaştırmaya çalışıyor. Özal'dan farklı olarak Erbakan'ın dış politik bağlamdaki Yeni Osmanlıcılığı, "küresel stratejinin bir parçası değil, neoliberal küreselleşmeye karşı çıkmayı deneyen" bir hareket olarak karakterize oluyor (Uzgel ve Yaramış, 2010, s. 40-41). Bu dış politik vizyonun ideolojik-düşünsel arka planını, Osmanlı'nın cihan hâkimiyetine yönelik bir vurgu ve Türkiye'nin yüzünü Batı yerine Doğu'ya dönerek *yeniden* Müslüman ülkelerin lideri olması yönündeki emperyal arzu oluşturuyor.

Bilindiği gibi RP dönemi, 1997 yılında, Türkiye tarihinde "Postmodern Darbe" olarak anılan 28 Şubat süreciyle son buluyor. Bu süreç, Erbakan'ın başbakanlık konutunda tarikat liderlerine iftar yemeği vermesi, Sincan'da düzenlenen Kudüs gecesine katılması ve ülkede Aczmendiler ya da Hizbullahçılar olarak anılan radikal İslâmcı grupların yürüyüşler düzenleyerek çeşitli vesilelerle haberlere konu olması

gibi,[4] Cumhuriyet rejimine tehdit teşkil ettiği düşünülen bir dizi gelişmenin sonucunda, Erbakan'ın istifaya zorlanması ve partinin kapatılmasıyla son buluyor. Cumhuriyet'in ilanından itibaren kolektif kimliğini susturulma, baskılanma, geçmişinden koparılma ve mağduriyetten müteşekkil bir anlatı çerçevesine yerleştiren ve Osmanlı'yı bu ruh halinin restorasyonu için adeta bir can simidi olarak işlevselleştiren İslâmi muhafazakâr geleneğin bu süreçten sonraki serüveni, bambaşka bir boyuta taşınıyor.

Osmanlılığın milli kimliğin kurucu anlatısı olarak yeniden tesisi: AKP dönemi

28 Şubat süreci, birçok yönden Türkiye'deki İslâmcı seçkinler ve Yeni Osmanlıcı arayış ve pratikler açısından *yeni* bir dönemin başlangıcını imliyor: Milli Görüş Hareketi içinde tarihsel bir kırılma ve kopuşa vesile oluyor. Hareket içinde gelenekçiler ve yenilikçiler olarak anılan iki grup üzerinden bir çözülme yaşanıyor. Bu çözülme 2001 yılında yenilikçilerin AKP'yi kurmalarıyla birlikte nihayete eriyor. AKP 2002 yılında girdiği genel seçimlerin propagandasında, siyasal kimliğinin ve deneyiminin kurucu bir öğesi olan İslâmcılığı reddederek, sahiplendiği "muhafazakâr-demokrat" sıfatıyla siyaset sahnesindeki yerini alıyor. Partinin seçimlerden tek başına iktidar olarak çıkması, hem Türkiye siyaseti açısından uzun sürecek bir dönemin başlangıcı hem de Yeni Osmanlıcı anlatı bakımından yepyeni bir faza geçişin miladını teşkil ediyor. Zira 2002 yılından bu yana Türkiye toplumu, giderek yoğunlaşan bir biçimde ona Osmanlı geçmişini yeniden hatırlatan, hatırlatmakla kalmayıp bu anlatıya yoğun bir duygusal yatırım yapılmasını talep eden ve günde-

4 "28 Şubat'ın Üstünden 14 Yıl Geçti", *Hürriyet*, 28 Şubat 2011, Bkz. http://www.hurriyet.com.tr/28-subatin-ustunden-14-yil-gecti-17143455

lik hayat pratiklerinden medyaya, siyasal söylemden uygulanan politikalara kadar hayatın her alanına sirayet eden bir deneyimin içinden geçiyor. Bu yeni dönem, banal Osmanlıcılık (Ongur, 2015, s. 417) olarak tarif edebileceğimiz bir ethos ile karakterize oluyor. Gücünü ve sürekliliğini toplumsal yaşamdaki etkin görünürlüğünden ve yeniden üretilebilirliğinden alan milliyetçiliği *banal milliyetçilik* olarak tanımlayan Michael Billig'in (1995) izinden giderek, AKP döneminde tedavüle sokulan Yeni Osmanlıcı anlatıyı, toplumsal alandaki tezahürlerini de dikkate alarak *banal Osmanlıcılık* olarak kavramsallaştırmak mümkün görünüyor. Burada banallikten kastımız, Yeni Osmanlıcı anlatının sembolik uğraklarının, toplumsal tabanın da katılımı ve ortaklığıyla mütemadiyen yeniden üretilmesi, kutsallaştığı ölçüde sıradanlaşması ve bir tür milli habitus biçimini alması denilebilir.

Elbette AKP'nin siyasal söyleminin merkezi unsurlarından birinin Osmanlı geçmişine yönelik hatırlama/hatırlatma hamleleriyle karakterize olması şaşırtıcı görünmüyor. Çünkü daha önce de bahsettiğimiz gibi Yeni Osmanlıcılık, AKP iktidarından önce de Türkiye'de genel olarak merkez-sağ siyasetin söyleminde çeşitli düzeylerde varlığını sürdürdü. AKP'nin de, gerek Menderes ve Özal yönetimleriyle kendisi arasında kurduğu devamlılık ve analoji, gerekse kadrosunun büyük bir kısmının Milli Görüş geleneğinden ve İslâmi bir siyasi arka plandan gelmesi nedeniyle, iç ve dış politika bağlamında Osmanlı'yı merkeze alan bir siyasal jargon benimsemesi son derece olağan geliyor (Ongur, 2015, s. 424). Burada dikkate değer olan nokta, AKP'nin ülkenin Osmanlı geçmişini hatırlamak/hatırlatmak üzere sembolik düzlemde ve toplum nezdinde kat ettiği yol bakımından, kendisinden önceki siyasal çabaların çok üzerinde bir ilerleme kaydetmesi. Elbette bu ilerlemenin birincil nedeni ekonomik ve siyasal iktidarı uzunca bir süredir elinde bulundurması. Fakat

Yeni Osmanlıcı anlatının toplumsal tabanda bulduğu karşılığın, bu anlatının içine kendisini yerleştiren İslâmi muhafazakâr tabanla birlikte, toplumda bu anlatıyı kucaklayan başkaca kesimlerin duygusal bir deneyimine ve ihtiyacına tekabül ettiğini teslim etmemiz gerekiyor.

AKP ve onun Yeni Osmanlıcı yönelimini soru konusu edinen literatüre baktığımızda, meselenin ağırlıklı olarak dış politika boyutuna odaklanıldığına şahit oluyoruz. Hâlbuki AKP dönemini Yeni Osmanlıcı anlatı açısından öncüllerinden farklı kılan en temel özellik, bu fikrin toplumsal boyutuna verilen olağanüstü önemdir. Öncekilerden farklı olarak bu anlatı, yüzergezer siyasal söylemler ve dış politika hamleleriyle sınırlı kalmayıp, topluma "dünyevi" ve "sıradan" bir şeyler sunuyor. Türkiye'nin "şanlı tarihinin" unutulması "hatasını" düzeltmeye girişiyor (Ongur, 2015, s. 425). İktidar bu uğurda, gerek siyasal gerekse kültürel değerleri adeta birer savaş malzemesine dönüştürüyor (Timur, 2015, s. 21).

Bu noktada 2000'li yıllar Türkiye'sinde Yeni Osmanlıcılığın hangi sembolik araçlarla tesis edildiğine geçmeden önce, bu anlatının dış politika bağlamında nasıl gelişip serpildiğine dair bir parantez açmak gerekiyor. Zira AKP dönemi dış politikası, Türkiye tarihi boyunca Osmanlı mirasına yönelik vurgu eşliğinde süregiden ideolojik mücadelelerin ve Osmanlı geçmişini yeniden hatırlama, böylelikle de yeni bir milli kimlik inşa etme çabalarının ilk kez kuvvetli bir biçimde vücuda geldiği uğrak olarak karşımıza çıkıyor. Başka deyişle AKP'nin Yeni Osmanlıcılığının siyasal ve sosyolojik bir dökümünü yapmanın yolu, öncelikle bu söylemin uluslararası ilişkiler çerçevesinde nasıl içeriklendirildiğine bakmaktan geçiyor. Zira,

> ... dış politika sadece kendine mahsus kodları ve kuralları olan bir diplomatik ilişkiler alanı değil aynı zamanda bir ül-

> kede hâkim kılınmaya çalışılan "milli kimliğin" sınırlarının belirlendiği ve bir "dışarısının" işaretlenmesi temelinde bu kimliğin belirli bir içerikle doldurulduğu bir toplumsal süreci de içerir (Saraçoğlu, 2013, s. 56).

AKP'nin dış politika söyleminin izlerini, partinin kurucu isimlerinden olan, uzun süre başbakan danışmanlığı yapan ve 2009-2014 yılları arasında ülkenin Dışişleri Bakanı olan Ahmet Davutoğlu'nun görüşlerinde sürmek mümkün görünüyor. Üstelik Davutoğlu'nun Dışişleri Bakanlığı süreci, aynı zamanda Türkiye'de Yeni Osmanlıcı anlatının sembolik tezahürlerinin de aktif biçimde tedavüle sokulduğu ve tabanda karşılık bulduğu döneme tekabül ediyor. Davutoğlu'nun görüşlerinin, 1990'lardaki Yeni Osmanlıcılık tartışmalarının temel bir mecrası olan, daha önce de zikrettiğimiz *Türkiye Günlüğü* dergisi çevresinde şekillendiğini söylemek yanlış olmaz. Onun Osmanlı'yı nasıl bir anlatı çerçevesinde kurduğunun ana hatları ise, esasen *Stratejik Derinlik* (2001) isimli kitabın *ruhunda* açığa çıkıyor. Davutoğlu bu kitapta, 1990'lardaki Yeni Osmanlıcılık tartışmalarının teorik temellerinin yeterince atılmamış olduğundan, bu yüzden de jurnalistik düzeyde kaldığından ve toplumun daha geniş kesimlerine ulaşamadığından dem vuruyor (Davutoğlu, 2005, s. 90). Osmanlı mirasını, Türkiye toplumunun en "sahici" kimliği ve değişmez özü olarak tarif ediyor. "Bu öz, Türkiye toplumunu diğer milletlerden ayıran, onu tarih sahnesinde istisna haline getiren, 'sıradanlıktan' kurtaran potansiyel bir güçtür" diyor (Saraçoğlu, 2013, s. 59). Gelgelelim bu potansiyelin, Kemalist ilkelere dayalı dış politika anlayışı yüzünden yıllarca kullanılamadığından dem vuruyor. Türkiye'nin geleneksel dış politikasını, inisiyatif almaktan çekinen, statükocu, edilgen, çatışma üreten ve güvenlik odaklı bir vizyona sahip olmakla eleştiren Davutoğlu, bu açılardan önce-

ki dönemden keskin bir kopuş öneriyor (Uzgel ve Yaramış, 2010, s. 43). Yeni dış politikanın Osmanlı'dan kalan tarihsel mirasın sahiplenilmesiyle birlikte, eskiden Osmanlı sınırları içinde yer alan bölgelerde aktif bir rol oynamak ve bu yolla bölgesel bir güç olmak gayesiyle şekillenmesi gerektiğini düşünüyor. Davutoğlu Türk dış politikasının özellikle Ortadoğu'daki gelişmelere seyirci kalmasına açıktan karşı çıkıyor (Özcan, 2010, s. 79-82). Türkiye'nin artık yalnızca medeniyetler arası bir köprü olarak tasavvur edilen "edilgen" bir ülke değil, Osmanlı'dan devraldığı İslâm medeniyetinin doğal varisi olacak şekilde bölgede "aktif" bir aktör olması gerektiğinin altını çiziyor (Saraçoğlu, 2013, s. 63).

Türkiye'nin 2000'li yıllardaki dış politikasına ilişkin yazılıp çizilenlere baktığımızda, Davutoğlu'nun örtük biçimde Yeni Osmanlıcı vizyonu benimsediği, onu önceki dönemlerde havada asılı kalan mahiyetinden kurtarmak için revize ederek kuramsal bir çerçeveye oturtmaya çalıştığı ve doktrinleştirdiğinin iddia edildiğini görüyoruz (Uzgel ve Yaramış, 2010, s. 43). Yeni Osmanlıcı anlatının Davutoğlu tarafından doğrudan zikredilmemesinin temel nedeninin ise, tabirin yayılmacı çağrışımları olduğu söyleniyor (Saraçoğlu, 2013, s. 61). Bu anlatının çıkış noktasının önceki dönemlere benzer biçimde, esas olarak Kemalizm eleştirisi olduğunun altı çiziliyor. Davutoğlu'nun yeni dış politika vizyonunu ortaya koymak için giriştiği Kemalizm eleştirisinin üç temel ayağı bulunuyor: "Ona göre Cumhuriyet projesi, kendi toplumunu eğitim sistemiyle tarihinden, yani Osmanlı geçmişinden, dış politikasıyla coğrafyasından, yani özellikle Ortadoğu bölgesinden ve Balkanlar'dan ve ideolojisiyle dininden ve kültüründen, yani İslâm'dan uzaklaştırmıştır" (Uzgel ve Yaramış, 2010, s. 42).

Stratejik Derinlik kitabı boyunca, Cumhuriyet rejiminin kurulmasıyla birlikte bastırılmaya çalışılan Osmanlı geçmi-

şi, stratejik olarak değerlendirilmeyi bekleyen, derinlerdeki bir "cevher" olarak tasvir ediliyor. Bu açıdan Davutoğlu'nun vurguladığı Osmanlılık fikri, sadece bir dış politik vizyona değil, aynı zamanda ideal bir toplum tasarımına da zemin oluşturuyor. Davutoğlu kitabında, "Osmanlı mazisiyle uyumlu bir dış politikanın hayata geçirilebilmesi için aynı zamanda bunu sahiplenen ve bir bütün olarak bünyesinde yansıtan bir topluma, 'insan unsuruna' ihtiyaç" olduğunu söyleyerek (Saraçoğlu, 2013, s. 60) aslında bugün Yeni Osmanlıcılığın toplumsal yaşamda bu denli görünür olmasının fikri düzlemdeki çıkış noktasını gözler önüne sermiş oluyor. AKP'nin Yeni Osmanlıcılığı, işte tam da ihtiyaç duyulan "insan unsuru"nu işin içine katmaktaki başarısıyla geçmişteki öncüllerinden ayrılıyor. Ve Yeni Osmanlıcı anlatıyla karakterize olan dış politik söylemi, tam da bu noktada içeride inşa edilmeye çalışılan yeni bir milli kimlik anlayışıyla, yeni bir milli halet-i ruhiye yaratma çabasıyla ilişkileniyor.

Saraçoğlu, AKP dönemi dış politikasının Yeni Osmanlıcılık vurgusuyla birlikte, yeni bir milliyetçilik anlayışının düşünsel dayanaklarını ve sembolik bileşenlerini de ortaya koyduğunu iddia ediyor (2013, s. 52). İslâmi muhafazakâr milliyetçilik olarak adlandırdığı bu dalganın, Türkiye'nin resmi ideolojisi haline dönüşmekte olduğunu da ekliyor. Jenny White ise bu yeni milliyetçilik dalgasını "Müslüman milliyetçiliği" olarak tanımlamayı tercih ediyor. Bu yeni tip milliyetçiliğin "Osmanlı'nın özgüvenli başarılarına dayanan", bu yanıyla Kemalist devlet projesinden kopuşu öngören bir karakter arz ettiğini söylüyor (2013, s. 24). AKP'nin milliyetçiliği, Kemalizm'in çeşitli versiyonlarından ve MHP'nin temsil ettiği anlayıştan farklı olarak, millet kavramının içini ortak İslâmi-kültürel öğeler ve Osmanlı geçmişi vurgusuyla dolduruyor. Bu açıdan baktığımızda, önceki dönemlerde daha ziyade "Türklük" ile ilişkilendirilen millet

tasavvurunun resmi söylemdeki ağırlığının, bugün Osmanlı'yı karakterize eden Sünni İslâm lehine, dramatik bir şekilde azaldığına tanık oluyoruz.

> Böyle bir millet tanımıyla uyumlu olacak şekilde milliyetçiliğin diğer bir çekirdek öğesi olan tarihsel milli çıkar ise "milletin" şahlanış dönemini temsil ettiği düşünülen Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi kudretine yeniden erişmek olarak tarif edilmekte ve son dönemlerde dolaşıma sokulan "Büyük Türkiye" hedefi idealleştirilmiş bir Osmanlı dönemine yapılan göndermelerle biçimlendirilmeye çalışılmaktadır (Saraçoğlu, 2013, s. 55).

Osmanlı İmparatorluğu'nun ve onun kudretinin bu denli idealize edilerek kurucu bir milli kimlik bileşeni kılınmaya çalışılması, hem Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni bir resmi ideoloji çerçevesinde yeniden kimliklendirilmesi amacına hizmet ediyor hem de yeni bir toplumsal hegemonyanın kurulmakta olduğuna işaret ediyor. Bu yeni milli kimliğin bileşenlerini, Sünni İslâm'a ait ortak kültürel değerler ve Osmanlı tarihsel mirasına yönelik göndermeler belirliyor (Saraçoğlu, 2013, s. 55). Yeni milli kimliğin içeriği, her ne kadar 1980 sonrası kurgulanan Türk-İslâm sentezi fikrini çağrıştırıyor olsa da, aralarında temel bir farklılık söz konusu: Türk-İslâm sentezinde temel olarak, Türklük ve Müslümanlığın, aralarında herhangi bir hiyerarşiye yer bırakmayacak şekilde eşit bir ilişki içinde kurgulandığını görüyoruz. Hâlbuki AKP ile birlikte inşa edilmeye çalışılan milli kimliğin omurgasını, İslâm ve Müslümanlık unsurları oluşturuyor. Bu unsurların zorunlu olarak Türklük fikriyle sentezlenmesi ya da birleştirilmesi gerekmiyor (Saraçoğlu ve Demirkol, 2015, s. 307). Benzer biçimde, AKP'nin milliyetçiliği ile içinden çıktığı Milli Görüş geleneği tarafından benimsenen milliyetçilik anlayışı arasında da temel bir fark dikkat çeki-

yor: Her ne kadar iki siyasal pozisyonun da Osmanlı geçmişi ve İslâm'ı milli kimliğin başat unsurları olarak kucaklamaları bakımından aynı düzlemde hareket ettikleri düşünülse de, AKP'nin milliyetçiliği, Erbakan'ın benimsediği anti-kapitalist söylemle tam bir karşıtlık arz ediyor. Başka deyişle bu yeni milliyetçilik, neoliberal ekonomik gelişmelere eklemlenme çabasıyla, İslâmi siyasal geleneğin milliyetçiliğinden uzaklaşıyor.

Davutoğlu'nun kitabının temel olarak nasıl bir anlam çerçevesine –ve ruh haline– yaslandığını irdeleyen Ümit Kıvanç, Saraçoğlu'nun iddialarını çağrıştıran ama aşan bir biçimde, onu "Türk sağcılığının alışıldık Osmanlı telakkisi"nden farklı olarak "Türk vurgusu geri çekilip İslâm kanalı köklenmiş" bir "İslâm-Türk sentezi" olarak tarif ediyor. Hatta Kıvanç'a göre bu alaşımı bir sentez olarak değerlendirmek mümkün görünmüyor, zira Müslümanlık, bu kimlikte bir öz, ona tadını-kokusunu veren esas madde olarak kavranıyor. "Türklük ise bunu saran bir kabuk", "koruyucu bir zırh" olarak karşımıza çıkıyor (2015, s. 24-78). Kıvanç'a göre Davutoğlu'nun kitabı boyunca yaslandığı temel motif "toplumsal psikolojinin bir özgüven ile yeniden inşa edilmesi" fikri olarak karşımıza çıkıyor. Bu fikir aynı zamanda, geçmişte var olan bir şeyin, bir biçimde yok olduğu imasını içeriyor. Kıvanç, kitabın barındırdığı ruh halini temel olarak şöyle tarif ediyor:

> Kendine geçmişinden bir maske imal ediyorsun, coğrafyandan bir kıyafet biçiyorsun, bunları giyip-takıp mahalleye çıkınca herkes senden korkuyor. Evet, aşırı gülünçleştirdim ama yön doğru. Sadece vurgu yanlış: *başkalarının korkması değil senin kendini nelere muktedir hissettiğin, esas*[5] (Kıvanç, 2015, s. 82).

5 Vurgu bana ait.

Kıvanç'ın bu tespiti, esasen bu kitabın da çıkış noktasını oluşturuyor. Zira bu kitap, en yalın haliyle bugün Yeni Osmanlıcı anlatının, taban nezdinde belirli bir duygusal ihtiyaca, kendini bir tür "güçlü özne" olarak görme arzusuna karşılık geldiğini iddia ediyor. Bu arzunun esasen Türk sağının, özelde ise İslâmi muhafazakâr seçkin ve seçmenlerin Cumhuriyet tarihi boyunca yaşadıkları duygusal deneyimin, önce güçlü bir biçimde dile geldiğini, bir miras olarak kitlelere aktarıldığını ve daha da önemlisi bugün *başkalaştığını* öne sürüyor. AKP'nin içinden çıkıp geldiği geleneğin katı bir mazlumluk anlatısına (Aydın ve Taşkın, 2015, s. 18) yaslanan kolektif kimliğinin, bugün temel olarak Yeni Osmanlıcılığın vaazettiği şekilde muzafferlik duygusuyla, narsisizmle, kendine tapmayla karakterize olduğunu ortaya koyma amacını taşıyor.

AKP döneminde ete kemiğe bürünen hayalet: Banal Osmanlıcılık

Milli tarih anlatısı, bir milletin mensupları açısından ortak bir devamlılık, bellek ve kader duygusu yaratmak, böylelikle de milli kimliği inşa etmek için tarihi sembollerin yoğun bir biçimde kullanılmasıyla inşa ediliyor (Koyuncu, 2014, s. 79). Dolayısıyla bir milleti tanımlayan milli kimlik unsurları, hiçbir tarihsel dönemde sabit ve değişmez nitelikte olmuyor, farklı siyasal bağlamlarda cereyan eden hegemonya mücadelelerinin bir aracı olarak dinamik bir yapı arz ediyor. Copeaux, Türkiye'de milli tarih anlatısının, Kemalizm, Türk-İslâm Sentezi ve İslâmcılık arasında bir çekişme, alanı ele geçirme çabasına tekabül eden bir sembolik savaş aracı olduğunu iddia ederken, tam da bu noktaya parmak basıyor. Ona göre bugünün çatışma ve gerilimlerinin arka planında, ekonomik ve stratejik etkenlerden ziyade, kimlik sorunları-

na ilişkin *istemler*[6] yatıyor. Başka deyişle bu gerilimler düşünceden çok duyguya dayanıyor (2010, s. 10-11).

Diyebiliriz ki AKP'nin 2002'den bu yana –yoğunluklu olarak 2009 yılı ve sonrasında– Yeni Osmanlıcı anlatıyı tesis edip dolaşıma sokmasıyla karakterize olan iç ve dış politikaları, temelde yeni bir milli tarih anlatısı ve milli kimlik kurgusunu –ve duygusunu– yerleşikleştirmek amacına hizmet ediyor. Bu anlatıyı toplumsal alanda dolaşıma soktuğu semboller aracılığıyla son derece etkili bir biçimde hegemonik hale getirdiğine şahit oluyoruz. Michael Billig'in banal milliyetçilik kavramsallaştırmasından ilhamla "banal Osmanlıcılık" olarak da tarif ettiğimiz bu yeni ethosun, dilden mimariye, eğitimden medyaya, ulusal ritüellerden gündelik hayat pratiklerine kadar gerek kurumların gerekse kültürel ve toplumsal hayatın kılcal damarlarına kadar sirayet ettiğini ve bir *pathos* yaratmayı başardığını görüyoruz. Neredeyse bir asırdır Türkiye siyasetinde yer yer görünmez kılınırken yer yer açığa çıkan, yüzergezer siyasal söylemlerin cılız unsuru olarak siyasal alanın terminolojisinde salınıp duran Osmanlı hayaletinin, ilk kez bu denli vücuda geldiğine, kanlı-canlı bir milli kimlik unsuru olarak ihya edildiğine tanık oluyoruz.

AKP dönemini Yeni Osmanlıcı hamleler bağlamında özgün kılan temel özelliklerden biri, Osmanlı geçmişini öncelikle siyasal söylem (dil) ve lider imgesi (Recep Tayyip Erdoğan) üzerinden hatırlatmaktaki başarısı gibi görünüyor. Bugünkü siyasal jargonu domine eden kelime dağarcığına baktığımızda ecdat, medeniyet, fetih, yeniden diriliş, yeniden yükseliş, restorasyon, yeni Türkiye gibi Osmanlı'yı çağırıp çağrıştırdığı kadar, Cumhuriyet rejiminin –en hafif tabirle– eleştirisini de içeren kavramların, yoğun bir biçimde kulağımıza çalındığını fark ediyoruz. Özellikle yeni Türkiye kavramı, eski olana yönelik yoğun bir negatif vurguyla doğrudan Cumhuriyet re-

6 Vurgu bana ait.

jiminin eleştirisine ve oradan da Osmanlı dönemi övgüsüne bağlanan söylemin merkezinde yer alıyor. Yeni Türkiye, "modernliğin mutlak ötekisini [Osmanlı] ve geçmişin asr-ı saadetini yeniden üretmeyi arzuluyor: İdeal ve uzak bir geçmişten geri çağrılacak bir toplumsallığın hayalini kuruyor" (Açıkel, 2012, s. 14). Açıkel buradaki yenilik vurgusunun, AKP'nin kendisini tarihin muktedir öznesi olarak görme eğilimine işaret ettiği kadar, Cumhuriyet döneminin önemsizliğini/batıllığını vurgulamayı hedefleyen bir tarihyazımına da gönderme yaptığını söylüyor. Bu anlamda yeni Türkiye söyleminin, hem geçmişe dönük bir tarihyazımı hem de bugünkü uygulamaların önemine dönük bir tarihsel inşa girişimi olduğuna dikkat çekiyor. Bu girişimin temel motifinin ise geçmişe dönük bir tazmin duygusu ve iade-i itibar beklentisiyle karakterize olduğunu tespit ediyor. AKP döneminde yeni olanın "ne Türk-İslâm ideolojisinin tanıdık asr-ı saadet melankolisi, ne geçmişin yasını diri tutan bir halet-i ruhiyesi, ne de tarihsel hayal kırıklıklarını muarızlarına yükleme teamülü" olduğunu öne sürüyor. Yeni olanın bu söylemsel hazneye yaslanılarak yükselen "muhafazakâr-İslâmi sosyal mühendislik" olduğunun altını çiziyor (2012, s. 14-15). Gerçekten de Yeni Osmanlıcılığı bir milli kimlik anlatısı olarak benimsemeyi amaçlayan başka hiçbir hükümet döneminde, böylesi bir siyasal jargonun kitleler nezdinde bu kadar kuvvetli bir karşılık bulduğunu göremiyoruz. Bu durum bir yanıyla AKP'nin yeni Türkiye vaadinin, Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesi yüzünden kesintiye uğradığı düşünülen toplum ve devlet arasındaki bağın yeniden kurulacağını, *devletini arayan toplumun* hayalinin gerçek olacağını ima etmesinden kaynaklanıyor. Bu açıdan baktığımızda, AKP'nin yeni Türkiye söylemi, taban nezdinde II. Mahmud döneminden beri süren, yaklaşık iki yüz yıllık kâbusun sona erişinin müjdesi olarak karşımıza çıkıyor (Açıkel, 2012, s. 16).

Yeni Türkiye kavramı etrafında bina edilen siyasi jargonun yanı sıra AKP, bizatihi Osmanlıca tartışmalarını da gündeme getirerek görkemli geçmişi restore etmek ve Osmanlıcayı milli kimliğin kurucu unsurlarından biri haline getirmek yönünde adımlar attı. On bir yıl boyunca partinin başkanlığını yapan Erdoğan'ın, gerek hitaplarında özellikle kullanmayı tercih ettiği Osmanlıca kelimelerle, gerekse Cumhuriyet rejiminin reformlarını ve dil üzerinde kurduğu hegemonyayı sıklıkla ifşa edip eleştirmesiyle bu yönde atılan adımların en temel aktörü olduğunu iddia etmek mümkün. Erdoğan'ın 2012 yılında Anayasa Dil Sempozyumu'nda yaptığı konuşma, bu tutumunu somutlaştırmak için iyi bir örnek teşkil ediyor:

> Türkçe üzerinde yapılan operasyonlar tarihimizle bugün arasındaki en önemli irtibatı, en önemli köprüyü yani kuşaklar arasındaki dil birliğini ortadan kaldırdı. Adeta bizim şah damarımızı kestiler. Bu çok önemli. Muhayyile kelimesini, tasavvur kelimesini, inkişaf, mücerret, müşahhas, aklıselim gibi kelimeleri farklı dillerden Türkçeye geçti diye ayıklamak, bunların yerine kelime ikame etmek aynı anlamı, aynı manayı asla ve asla karşılamayacaktır.[7]

Erdoğan'ın konuşması esnasında tarihsel sürekliliğe yaptığı vurgu, Cumhuriyet'in ilanının ardından dil üzerinden geliştirilen politikalara yönelik öfkeli bir eleştiriyi içeriyor. Cumhuriyet rejimine geçilmesiyle birlikte milli kimliğin ve kültürün en başat unsurlarından biri olan dil konusunda gerçekleştirilen reformlar, Erdoğan tarafından milleti mazisinden koparmanın ve hatta yok etmenin (şah damarımızı kestiler!) aracı olarak teşhir ediliyor ve bu kopuşun telafi edilmesi gerektiğinin altı çiziliyor. Benzer biçimde, Er-

7 "Kullanılan Dil Anayasanın İstismarını Önlemeli", bkz. https://www.akparti.org.tr/site/haberler/kullanilan-dil-anayasanin-istismarini-onlemeli/25064#1

doğan'ın 2014 yılında 5. Din Şurası'nda yaptığı konuşmada, Osmanlıcanın tarih şuuruyla bağlantısına değindiğine ve Cumhuriyet rejiminin dil politikalarını bu kez daha sert bir tonla eleştirdiğine şahit oluyoruz:

> Kitaplarımızla, eserlerimizle, harflerimizle, arşivlerimizle bağımızı koparmaya yönelik girişimlere rağmen, hamdolsun, Türkiye'nin ilim erbabı ayaktadır. İşte şurada beş gündür süren bir Milli Eğitim Şurası'nda, bakıyorsunuz bugün Osmanlıca gündeme geliyor. Osmanlıcayı bu ülkenin evlatlarının öğrenmesinden rahatsız olanlar var. Aslında bu eskimez Türkçedir yani. Yabancı bir şey değil bu, bununla biz gerçekleri öğreneceğiz. Diyor ki "Mezar taşlarının okunmasını mı öğreteceğiz?" Zaten sıkıntı burada. O mezar taşlarında bir tarih yatıyor, bir medeniyet yatıyor, bir neslin kendi mezarında kimlerin yattığını bilmemesinden daha büyük cehalet olabilir mi![8]

AKP döneminde Osmanlıcanın yeniden canlandırılması arzusu, malumumuz üzere siyasal alandaki söylemlerle sınırlı kalmadı. Örneğin Milli Eğitim Bakanlığı'nın 2012 yılında Hayrat Vakfı ile bir protokol imzalayarak Türkiye'nin ve Avrupa'nın pek çok yerinde ücretsiz Osmanlıca kursları verilmesini kararlaştırması (Ongur, 2015, s. 426), Osmanlıcanın eğitim aracılığıyla toplumsal ve kültürel hayatın bileşenlerinden biri haline getirilmesini sağlayacak önemli adımlardan biri gibi duruyor. Yine 19. Milli Eğitim Şurası'nda, Osmanlıcanın Anadolu İmam Hatip Liseleri'nde zorunlu, diğer devlet okullarındaysa seçmeli ders statüsüne geçirilmesinin kararlaştırılması[9] Osmanlı mirasının devletin resmi eğitim

8 Recep Tayyip Erdoğan, 5. Din Şurası Konuşması, 8 Aralık 2014, bkz. https://www.youtube.com/watch?v=o6ijVRf1h9g

9 19. Milli Eğitim Şurası Kararlarının Tam Metni, *memurlar.net*, 7 Aralık 2014, bkz. http://www.memurlar.net/haber/492505/

kurumları aracılığıyla millet nezdinde yeniden canlandırılması hamlelerine dair bir başka önemli örnek olarak zikredilebilir.

Bugün Türkiye'deki devlet okullarının hepsinde Mustafa Kemal'in portrelerinin yanında özellikle Fatih Sultan Mehmed ve II. Abdülhamid gibi "başarı"larıyla anılan Osmanlı padişahlarının portrelerinin yer alması, müfredatta Osmanlı tarihine geniş bir yer ayrılması, Atatürk İlke ve İnkılapları dersinin müfredatının, "objektif ve gerçekçi" bir biçimde yeniden yazımının kararlaştırılması, tüm devlet okullarının teknolojik gelişmelerle uyumlu biçimde yeniden restore edilmesini öngören projeye "Fatih Projesi" adı verilmesi gibi hamleler, yeniden inşa edilmeye çalışılan milli tarihin ve yeni milli kimlik kurgusunun eğitim sistemi aracılığıyla nasıl resmi politikalara entegre edildiğinin örneklerini sunuyor. Bu noktada yalnızca ilk ve orta düzeydeki okullarda değil, üniversiteler düzeyinde de Osmanlı'nın sembolik temsillerinin yeniden canlandırıldığını not düşmek gerekiyor. Özellikle 2006 yılından beri, "her ile bir üniversite" projesi kapsamında açılan üniversitelere verilen isimler (Fatih Sultan Mehmed Üniversitesi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Kanuni Üniversitesi, Bezmialem Üniversitesi vb.), Osmanlı mazisine yönelik ilginin ipuçlarını vermekle kalmıyor, bu ilginin toplumsallaştırılması için eğitim aygıtının nasıl işlevselleştirildiğini de gözler önüne seriyor (Ongur, 2015, s. 427).

AKP döneminde Yeni Osmanlıcılığın sembolik temsillerinin en kuvvetli görünümlerinden biri mekân ve mimari alanında karşımıza çıkıyor. Osmanlı-Selçuklu mimarisiyle uyumlu bir biçimde inşa-restore edildiği iddia edilen ve bu mahiyetiyle övülen pek çok projeyle birlikte, gündelik hayatın içine yoğun bir biçimde serpiştirilen yeni yapılar, Osmanlı mazisini hatırlama-hatırlatma politikasının başat araçlarından biri haline gelmiş durumda. Bu minvalde-

ki girişimler arasında Çamlıca, Mimar Sinan, Süleymaniye, Fatih, Bayezıt Camileri'nin inşası ve/ya restorasyonu ile eski Osmanlı saraylarının (Topkapı, Dolmabahçe, Beylerbeyi), kamu binalarının (Çağlayan Adliyesi), müzelerin ve parkların restorasyonu sayılabilir (Ongur, 2015, s. 426). "Görkemli geçmişin restorasyonu" söylemi çerçevesinde nostaljik bir kentsel mimari arayışıyla gerçekleştirilen bu projeler, bugünün kültürel kodlarıyla geçmişi yeniden inşa etme çabası olarak okunmalı. Fakat kimilerine göre, referans noktası olarak alınan uzak geçmişin bu güncel temsilleri, "temelsiz tarihselciliği, kolaj mimari üslubu, inşaat tekniği ve kullanılan malzeme" gibi sebeplerden ötürü "en fazla bir lunapark kadar gerçek" görünüyor (Adanalı, 2015, s. 121). Sözde Osmanlı-Selçuklu mimarisine dayanılarak inşa-restore edilen yapıların gündelik hayattaki yoğunluğu, Yeni Osmanlıcı anlatının siyasal alandan toplumsal alana tercümesinin en somut örneklerini sunuyor. Gelgelelim bu girişimlerde Osmanlı, "köksüz ve dekoratif bir malzemeye indirgenerek sergileniyor" (İnal, Sancar ve Gezgin, 2015, s. 17). Haliyle bu mimari yaklaşım, uzmanlar tarafından şöyle tarif ediliyor:

> Mevcut okul binalarının mantolanmasından, yeni okulların inşaatlarına; eski gecekondu mahallelerinin ana cadde üzeri binalarının cephe kaplamalarından, adliye saraylarına; polis karakollarından müftülük binalarına; Ankara'nın girişine yapılan anlamsız kapılardan, Erdoğan'ın AKSaray'ına; kongre merkezlerinden İstanbul Uluslararası Finans Merkezi'ne, çok geniş yelpazede yapılan bina ve mekânsal müdahaleler için tercih edilen, 'Osmanlı-Selçuklu' veya kimi zaman 'Osmanlı-Türk' mimarisi olarak tarif edilen, ancak anlamlı bir bütün oluşturmayan amorf bir estetiktir (Adanalı, 2015, s. 122).

Gündelik hayatın çok çeşitli mekânlarında karşımıza çıkan Yeni Osmanlıcı mimari tercihler, AKP tarafından kültürün nasıl bir savaş malzemesi haline dönüştürüldüğünü ortaya koymanın yanı sıra, milli tarih/milli kimlik inşasında mekânın ne denli sembolik bir önemi olduğunu da gözler önüne seriyor. Yine bu tercihlerin Cumhuriyet'le hesaplaşma çabaları açısından barındırdığı anlamlar, AKP döneminde mimari alanındaki hamlelerin temel olarak rövanşist bir motivasyonla yapıldığı yönündeki iddiaları doğruluyor. AKP'nin mimari anlamdaki en büyük ve en tartışmalı icraatı olan AKSaray'ın Atatürk Orman Çiftliği arazisine inşa edilmesi, bahsettiğimiz rövanşist motivasyonun en somut göstergesi olarak karşımıza çıkıyor. Saray önceleri Başbakanlık çalışma ofisi olarak kullanılırken bugün Cumhurbaşkanı'na tahsis edilmiş durumda. Yine önceleri AKSaray olarak anılırken bugün gerek medya gerek iktidar seçkinleri gerekse toplum tarafından Cumhurbaşkanlığı (Beştepe) Külliyesi olarak zikrediliyor. İnşa edildiği alan birinci dereceden SİT alanı statüsünde olduğu için, hâlâ hukuki açıdan şaibesini koruyor ve gerek AKP tabanı gerekse AKP karşıtları tarafından bir tür ideolojik gerilim sembolü olarak iş görüyor.

AKP'nin hem Cumhuriyet'le hesaplaşma hem de yeni bir milli kimlik ve milli halet-i ruhiye tesis etme motivasyonlarıyla, ulusal ritüeller icat etmek açısından da zengin ve kuvveti örnekler sunduğunu görüyoruz. Bu bakımdan Fetih kutlamaları hem sembolik anlamı hem de organize edilme biçimi bakımından başı çekiyor. RP iktidarı döneminde İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olan Erdoğan'ın kutlamaları kitleselleştirmeye yönelik girişimleri, AKP'nin iktidarıyla birlikte fethin adeta bir resmi bayram niteliğinde kutlanmaya başlanmasıyla amacına ulaşmış görünüyor. Bu kutlamaların kitleselleşmesinin ve AKP tabanının gösterdiği ilgiyle sınırlı kalmamasının arkasında, özellikle 2005 yılı tö-

reninde Yedikule zindanlarında ücretsiz Kenan Doğulu konseri verilmesiyle başlayan süreç yatıyor. Bu hamle, önceden daha ziyade İslâmi muhafazakâr tabanın ilgi gösterdiği ve haliyle çeperde konumlanan Fetih Şölenleri'nin "sivilleştirilmesi", kitleselleştirilmesi ve merkeze yerleştirilmesi açısından işe yaramış görünüyor. 2005 yılından beri fetih kutlamaları, gerek popüler sanatçıların konserleri gerekse büyük bir bütçeyle gerçekleştirilen şaşaalı ışık-ses gösterileri aracılığıyla makyajlanan şaşaalı milli tarih anlatısının, gösterişli bir sembolü olarak merkezdeki yerini sabitlemeyi başarmış durumda (Koyuncu, 2014, s. 95-101). Örneğin Sibel Özbudun, fetih kutlamaları sayesinde AKP iktidarının, seküler/Batıcı Cumhuriyet tahayyülünü, dinsel/İslâmi, Osmanlıcı ve piyasacı yönleri ağır basan yeni bir "imaj" ile ikame etmeye çalıştığından bahsediyor (2015, s. 226). Fetih kutlamalarına iktidar seçkinleri tarafından atfedilen olağanüstü önem ve taban tarafından gösterilen yoğun ilgi gün geçtikçe artıyor. Kutlamalar aynı zamanda, yeni milli tarih anlatısının Cumhuriyet'in ilanıyla değil, Müslüman Osmanlı'nın Hıristiyan İstanbul'u fethi ile başlatıldığını ima ediyor. Ayrıca bu kutlamalar, her yıl Mayıs ayının 29'unda gerçekleştirilmesiyle, Mustafa Kemal'in Samsun'a çıkışının, yani Milli Mücadele'nin başlangıç günü olarak kabul edilen 19 Mayıs törenlerini gölgede bırakması açısından da, AKP'nin Cumhuriyet'le sembolik düzeyde bir hesaplaşma içinde olduğunu bir kez daha gözler önüne seriyor. Fetih kutlamaları, Cumhuriyet'in resmi tarih kurgusunu yapı bozuma uğratmayı hedefleyen bir tür toplum mühendisliğinin alameti olarak (Özbudun, 2015, s. 224-227) toplumsal alanın dağarcığındaki yerini çoktan almış gibi görünüyor.

Bu kutlamalarla bağlantılı olarak, geçmişte de Osmanlı-İslâm mirasları arasında sayılan ve İslâmcı seçkinler tarafından büyük bir anlam ve önem atfedilen İstanbul'un, AKP

dönemi boyunca da Osmanlı mazisine yönelik nostaljik ilginin kurucu mekânı olarak güçlü bir biçimde sahiplenildiğini görüyoruz. Bu yeni dönemde Cumhuriyet'in Ankara'sının değil, Osmanlı'nın İstanbul'unun ihya edildiğine tanık oluyoruz. İstanbul'u görkemli Osmanlı geçmişinin mirası ve sembolü olarak yeniden görkemli bir vitrin haline getirme adımları arasındaysa Marmaray'ın inşası, Kanal İstanbul Projesi, üçüncü köprü ve üçüncü havaalanının yapımı gibi hem ulusal hem de uluslararası düzlemde dikkat çekici girişimleri saymak mümkün (Ongur, 2015, s. 427). AKP döneminde Ankara ile İstanbul arasında ikincisini önceleyecek ve kalkındıracak biçimde kurulan bu değer hiyerarşisinin, Cumhuriyet'le hesaplaşma gayesi açısından da yüklü imalarla dolu olduğunu, kısacası İstanbul'un yeni milli kimliğin kurucu mekânlarından biri olarak güçlü bir sembolik değere sahip olduğunu not düşmek gerekiyor.

AKP'nin Yeni Osmanlıcı anlatısı çerçevesinde toplumsal ve kültürel alanda attığı diğer adımlar arasında, Mehmed Akif, Necip Fazıl gibi büyük İslâm düşünürlerini anma konferanslarının düzenli olarak ve kitlesel katılımlarla gerçekleştirilmesi, belediyelerin açtığı Halk Eğitim Merkezleri'nde hat, ebru gibi Osmanlı dönemi sanatlarını canlandırmaya dönük ücretsiz kursların açılması gibi uygulamalar da sayılabilir. Daha önemlisi, Yeni Osmanlıcı anlatının toplumsal alanda görünür kılınmasında, AKP kadar piyasanın da yoğun bir çaba göstermesi, şaşırtıcı olmamakla birlikte dikkat çekiyor. Lüks konut projelerine OttomanLife,[10] Cihannüma Villaları[11] gibi doğrudan Osmanlı dönemini çağrıştıran yahut Osmanlı ihtişamını ve yaşamını andıran isimler verilmesi, moda sektöründe Osmanlı trendinin yükselmesi ve podyumlarda mehter marşları eşliğinde defilelerin gerçekleşti-

---

10 Bkz. http://www.ottomanlife.net/index.php

11 Bkz. http://www.cihannuma.com.tr/

rilmesi, piyasanın bu yeni Türkiye ethosuna nasıl hızlıca eklemlendiğini gözler önüne seriyor.

Bu noktada AKP'nin yarattığı Yeni Osmanlıcı dalganın kitleler nezdinde sahiplenilmesini kolaylaştıran en kritik araçlardan birinin de medya olduğunu not düşmek gerekiyor. Gerçekten de medya, özellikle AKP'nin Yeni Osmanlıcı anlatıyı popüler kültür alanında attığı somut adımlarla yoğun bir biçimde yürürlüğe soktuğu 2010 yılı itibariyle, reklamlardan haberlere, dizilerden eğlence programlarına kadar Osmanlı'yı hatırlatan motiflerin, sembollerin yoğun bir biçimde dolaşıma sokulduğu bir mecra olarak iş görüyor. Örneğin 2012 yılında vizyona giren ve Türkiye'de tüm zamanların en çok izlenen filmi payesini taşıyan, tanıtımları boyunca en büyük bütçeli Türk filmi olarak lanse edilen *Fetih 1453*'ün başarısı, Erdoğan'ın TRT ekranlarında yayınlanan *Diriliş Ertuğrul* dizisinin setini ziyaret etmesi ve daha sonra Azerbaycan Cumhurbaşkanı Aliyev'i Saray'da bu dizinin jenerik müziği eşliğinde karşılamış olması gibi örnekler, Yeni Osmanlıcı anlatının medya aracılığıyla nasıl ete kemiğe büründürüldüğünün ve bulaştığının emarelerinden bazıları. Gelgelelim ve neyse ki medyanın, AKP tarafından *yapılandırılmış* Osmanlı mazisini hatırlama usullerine bağlı kalmadığı durumlar da söz konusu olabiliyor: 2011 yılında Star TV'de yayınlanmaya başlanan ve üç yıl boyunca büyük bir reyting başarısı elde ederek onlarca ödül alan *Muhteşem Yüzyıl* dizisi, muhafazakâr-milliyetçi kesimler tarafından Kanuni Sultan Süleyman'ın harem yaşantısına odaklandığı ve cinsellik vurgusu yoğun olduğu için RTÜK'e şikâyet edildi. Dönemin Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç da dizi hakkında yasal işlem başlatarak dizinin RTÜK'ten uyarı almasını sağladı. Öyle ki *Muhteşem Yüzyıl* eleştirisi, dönemin Başbakanı Erdoğan'ın dahi gündemine girdi:

> Bizim öyle bir ecdadımız yok. Biz öyle bir Kanuni tanımadık. Biz öyle bir Sultan Süleyman tanımadık. Onun ömrünün 30 yılı at sırtında geçti. Sarayda o gördüğünüz dizilerdeki gibi geçmedi. Bunu çok iyi bilmemiz, anlamamız lazım. Ve ben o dizilerin yönetmenlerini de o televizyonun sahiplerini de milletimizin huzurunda kınıyorum. Ve bu konuda da ilgilileri uyarmamıza rağmen yargının da gerekli kararı vermesini bekliyorum.[12]

Bu yeni dönemde milli kimliğin ve milli halet-i ruhiyenin kurucu öğesi olarak Osmanlı, elbette bir "altın çağ" olarak resmedilerek yüceltiliyor. Dolayısıyla iktidarın Osmanlı padişahlarını İslâmiyet'e bağlılık, kahramanlık, ahlâklılık gibi özellikleriyle öne çıkardığı seçici okumaların dışına taşan sembolik temsillerin tümü, muhafazakâr tepkilere açık hale geliyor. *Muhteşem Yüzyıl* dizisinin yayınlandığı dönem boyunca yaşanan tartışmalar, bize bu durumun en somut örneğini sunuyor. Fakat ironik bir şekilde, bu dizinin, toplumsal hayatta Osmanlı'ya yönelik ilginin artmasına büyük katkıda bulunduğunu da gözden kaçırmamak gerekiyor (Aydos, 2013, s. 8-14).[13]

Bu noktada özellikle sosyal medyanın, Yeni Osmanlıcı dalganın en görünür, en güçlü ve en kaba haliyle açığa çıktığı mecralardan biri olduğunu not düşelim. Özellikle AKP destekçilerinin açtığı "Osmanlı torunları", "AK Gençlik", "Osmanlı 1453", "Ecdat Osmanlı" gibi *Facebook, Instagram, Twitter* hesaplarında, gençliğin Osmanlı mazisine yö-

12 "Başbakan Erdoğan'dan Muhteşem Yüzyıl'a Ağır Eleştiri", *Hürriyet*, 25 Kasım 2012, bkz. http://www.hurriyet.com.tr/basbakan-erdogandan-muhtesem-yuzyila-agir-elestiri-22009998

13 2010 yılı sonrasında şaşırtıcı olmayan biçimde TRT, Osmanlı İmparatorluğu'nun şaşaalı dönemlerini ekrana getiren diziler aracılığıyla ihtişamlı bir geçmiş anlatısını, Yeni Osmanlıcı yeni milli kimlik kurgusunu ve duygusunu yaymak ve yerleşikleştirmekte büyük rol oynadı. TRT *Bir Zamanlar Osmanlı, Osmanlı Tokadı, Filinta, Payitaht Abdülhamid* gibi yüksek bütçeli dizi projeleri yapmaya devam ediyor.

nelik ilgisi çeşitli imgeler aracılığıyla sergileniyor. Bu imgelerde Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın Fatih Sultan Mehmed ya da II. Abdülhamid ile özdeşleştirildiği, milletin "kurtarıcısı" olarak resmedildiği dikkat çekiyor. Örneğin Sultan Abdülhamid ile Erdoğan'ın portrelerinin bir arada kullanıldığı bir imgede "600 yıllık filmin 90 yıllık reklam arası sona erdi, geliyoruz!" yazıyor, Osmanlı'nın 2023 yılı itibariyle geri döneceği müjdeleniyor. Erdoğan, son Osmanlı padişahı ilan ediliyor. Fatih'in portresi, altında "Atam İzindeyiz!" ibaresiyle birlikte paylaşılıyor. Yine bu imgelerde Cumhuriyet rejimine ve Mustafa Kemal'e yönelik aşağılayıcı, öfkeli ve rövanşist bir dilin hâkim olduğu görülüyor. *Youtube*'da Erdoğan'ın konuşmaları, arka plana iliştirilen mehter marşlarıyla kolajlanıyor, Fatih Sultan Mehmed ile Erdoğan arasında uhrevi bağlantılar olduğuna dair mitoslar üretiliyor. Yine bu mecrada "Osmanlı-Rap Tim", "Ayyıldız Tim" gibi alt-kültürel müzik gruplarının, Osmanlı göndermeleriyle yüklü şarkıları yayınlanıyor. Kısacası sosyal medya, Türkiye'deki Yeni Osmanlıcı dalganın tabanda yarattığı duygusal yankıların, farklı teknik araçlarla etkileyici biçimde sergilendiği bir mecra olarak büyük resimdeki yerini alıyor.

Osmanlılığın toplum tarafından hiç olmadığı kadar sahiplenilerek yüceltilmesi, bu anlatının toplumsal hayatın sivil-kurumsal mecralarında da kendisine alan açmasını mümkün kılıyor. Özellikle 7 Haziran 2015 seçimlerinin ardından gerek Halkların Demokratik Partisi (HDP) binalarına gerekse *Hürriyet* gazetesine yönelik saldırıların sorumlusu olarak ismi zikredilmeye başlanan *Osmanlı Ocakları*, bahsettiğimiz sivil-kurumsal yapılanmaların en görünürü olarak karşımıza çıkıyor. Aslına bakarsanız kurumun kısa bir geçmişi var; 2005 yılında aynı isimle bir dergi çıkarmaya başlıyorlar, 2009 yılında ise "Osmanlı kültür, örf ve âdetlerini araştırmak, tanımak ve tanıtmak amacıyla" dernekleşiyor-

lar. Gençlik teşkilatı, kadın kolları, üniversiteler başkanlığı ve il başkanlıklarıyla *Osmanlı Ocakları*, Ülkü Ocakları yapılanmasını andıran sivil bir inisiyatif profili arz ediyor. Türkiye'nin pek çok ilinde ve Avrupa'da sayıları gün geçtikçe artan temsilcilikler açıyor. Her ne kadar AKP, 7 Haziran sonrasındaki süreçte *Osmanlı Ocakları* ile organik ya da resmi bir bağı olmadığını ilan etmiş olsa da, kurumun web sayfasındaki açıklamalarda, varlığını Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'a borçlu olduğu sıklıkla ve açıktan dile getiriliyor. AKP mensubu siyasetçilerden bazıları, Ocaklara ziyaretler gerçekleştirmekten geri durmuyor. Bu açıdan bakıldığında, Osmanlı Ocakları'nın "Saray'ın paramiliter gücü" olduğu yönündeki kanaatler güçleniyor.

2000'ler Türkiyesi'nde adeta yeniden ete kemiğe bürünen Osmanlı hayaletinin toplumsal-kültürel görünümleri, elbette yukarıda saydığımız örneklerle sınırlı değil. Yeni Osmanlıcılık bugün, Osmanlı mazisinden seçici okumalar ve yüzeysel-karikatürize yorumlarla devşirilen sembol ve söylemler aracılığıyla, Cumhuriyet tarihi boyunca ilk defa dar siyasal tartışmaların sınırlarını aşarak gündelik yaşamın tam kalbine yerleşmiş durumda. Gerek iktidar seçkinleri gerekse toplumsal taban tarafından, çarpıcı bir biçimde bir tür ideolojik ve duygusal performans aracına dönüştürüldü. Yaklaşık yüz yıl boyunca hegemon olan Cumhuriyetçi mirasın yerine Osmanlı geçmişini yücelten, kolektif gurur ve haz duygularını harekete geçiren karşı-hegemonik bir milli aidiyet hafızası ikame edildi. Yeni Osmanlıcılık, AKP dönemiyle birlikte yeni bir kolektif-milli duygusal faza geçişin de lokomotifi halini aldı. Üstelik salt AKP ve destekçilerine hitap eden ve onlar tarafından sahiplenilen bir alternatif olmaktan çıktı, yayıldı, bulaştı ve artık bu anın duygu yüklü bir fotoğrafını çekmek gerekiyor.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Mağdurdan Muktedire, Menderes'ten Abdülhamid'e: Yeni Osmanlıcı Anlatının Kurucu Sembolü Olarak Erdoğan ve *Pathos*u

Yeni Osmanlıcı anlatıyı kuran, ona yapışan, ondan saçılan ve kitlelere bulaşan duyguları analiz etmek için, öncelikle lider figüründen başlamak gerekiyor. Zira Erdoğan, gerek biyografisi, gerek içinden çıktığı gelenek, gerekse de AKP iktidarı boyunca bir lider olarak başvurduğu sembolik dili ve eylemleriyle, Yeni Osmanlıcılığın bugün adeta bir milli habitusa dönüşmesinde kilit bir rol oynadı/oynuyor. Bu rolü başarıyla ifa etmesinin arkasındaysa, hem söylemleri hem de sembolik eylemleriyle yoğun bir biçimde toplumsal tabanın arzularına, hırslarına, ihtiyaçlarına hitap etmesi, onların duygularını harekete geçirmesi yatıyor. Tam da bu yüzden bu bölüm, bir lider olarak Erdoğan'ın hangi duygusal uğraklardan hareketle Yeni Osmanlıcılığın kurucu sembolik figürü haline geldiğini ortaya koymayı hedefliyor.

Erdoğan'ın Kasımpaşa'dan Çankaya Köşkü'ne, oradan da Saray'a, simgesel imparatorluğa uzanan serüvenine bakarken, bu öykünün kişisellikten çıkarak anonimleştiğini göz ardı etmek mümkün görünmüyor. Cemal Dindar'ın da söylediği gibi, belki tam da bu anonimlik Erdoğan'ın liderlik se-

rüveninin itici gücünü teşkil ediyor (2014, s. 20-21). Bu bölüm boyunca elbette Yeni Osmanlıcılığın her şeyden önce, Cumhuriyet tarihine ve bu tarihin vazettiği kolektif kimlik ve tarih anlatısına *karşı* ortaya çıkan, alternatif bir milli kimlik anlatısı olduğunu teslim edeceğiz. Başka deyişle Yeni Osmanlıcılığın, temel olarak İslâmi muhafazakâr kolektif öznenin duygularına hitap ettiğini, onun *ontolojik hıncının* billurlaşmış hali olan bir aidiyet anlatısına karşılık geldiğini öne süreceğiz. Fakat asıl iddiamız, bu anlatının bütün bir Cumhuriyet tarihi boyunca ağırlıklı olarak sağ siyasal pozisyonda konumlanan tüm kolektif öznelere çekici geldiği, onların duygularına, hırslarına, arzularına hitap ettiği ve onları adeta büyülediği olacak. Erdoğan'ın serüvenine yakından bakarken içinden geçeceğimiz tüm duygusal uğrakların geniş bir tabanda yankı bulduğunu, onların duygularıyla eşleştiğini, üst üste bindiğini öne sürecek ve yüzeye çıkan tüm duyguların en nihayetinde hınç zemininde yükseldiğini göreceğiz. Hıncın, yalnızca İslâmi muhafazakâr kolektif öznenin değil, tarihsel olarak seçkinler/halk ikiliğini benimseyen/hisseden/deneyimleyen *millet*in ve hatta kimliği bizatihi emperyal geçmişin kaybı ve unutuluşu üzerine bina edilmiş, Cumhuriyet tarihi boyunca görece konforlu bir vatandaşlık deneyimi yaşamış olan "Türk" öznesinin kuruluşunun kilit bir bileşeni olduğunu öne süreceğiz. Kısacası Erdoğan'la birlikte Yeni Osmanlıcılığın bu denli yükselişinin kaynağını, hacmi ve ideolojik sınırları giderek genişleyen bir kitlenin tarihsel-duygusal ihtiyaçlarında arayacağız.

* * *

Liderlik, genellikle bir kişinin üstün zekâsı, bilgisi, becerisi ve karakter özelliklerinden teşekkül eden bir konum olarak algılanır. Hâlbuki esas vurgu, liderin liderliğini tasdik etmeye *istekli* bir kitlenin varlığında olmalıdır. Bir lideri be-

lirli bir geleneğin, kesimin, grubun, kolektivitenin sembolü kılan, ona bu ayrıcalığı sunan halk desteğidir. Lider tam da bu amaçla, olabildiğince kuvvetli biçimde duygulara seslenir, duygusal mobilizasyonu sağlar. Bu açıdan bakıldığında liderin biyografisi de, şahsiyeti de, eylemleri ve söylemleri de sembolik ve kamusal bir karakter arz eder (Edelman, 1967, s. 73-74). "Sembol, bir gücü, değeri ya da kurumu temsil ettiği takdirde aynı zamanda bir kolektif deneyime tekabül eder" (Bentz, 2012, s. 289). Sembolün bir kolektivitenin tanınma ve özdeşleşme aracı haline gelmesi, o kolektivitenin belirli psikolojik ve duygusal ihtiyaçlarını karşılamasına bağlıdır. İşte liderin sembolleşmesi de, geniş bir kitlenin geçmişini, şimdisini ve geleceğini onun şahsında, söyleminde ve eyleminde görmesiyle, kolektif kimliğini ve bu kimliğin ana bileşeni olan duyguları onun varlığından devşirmesi ve ondan miras almasıyla mümkün olur. Dolayısıyla liderin gücü, kitlelerin belli başlı duygusal ihtiyaçlarına ne ölçüde yanıt verdiğiyle, onların kendisiyle özdeşleşmesini ne ölçüde sağladığıyla sınanır. Edelman, "başka hangi sembol kendisini afallamış ve yalnız hisseden kitlelerin karşısında ne yapacağını bilen ve yapmaya istekli görünen bir lider kadar güven verici olabilir ki?" (1967, s. 76) diye sorarken, tam da liderin hitap ettiği kitlenin psikolojik/duygusal ihtiyaçlarına vurgu yapar. Ona göre liderlik, esas olarak liderin kitle için neyi sembolize ettiğine, hangi tarihsel deneyimlerle ve figürlerle özdeşleştiğine bağlı olarak tesis edilir. Başka deyişle lider, geçmişin, şimdinin ve geleceğin sembolik inşasına, kitleyle girdiği sembolik etkileşimle ve bu etkileşim sonucu ortaya çıkan özdeşliklerle katkıda bulunur.

Liderin nasıl bir fikrin, duruşun, geleneğin, kolektivitenin ve duygu ikliminin sembolü haline gelebileceğine ilişkin bu kısa girizgâh, 2003 yılından itibaren ülkenin önce başbakanı, 2014 yılı itibariyle cumhurbaşkanı ve 2018 itibariyle de

başkanı olan Erdoğan'ın, yıllar içinde giderek artan kitlesel desteği hangi duygusal uğraklara başvurarak sağlayabildiği sorusunu sormamızı mümkün kılar. Bu sorunun yanıtı ise, özellikle 2010 yılı itibariyle Türkiye'de siyasal ve kültürel alana hâkim olan Yeni Osmanlıcı anlatının, nasıl bir geçmiş anlatısı veya geçmiş kurgusu üzerine bina edildiğini görmemiz açısından yol gösterici olacaktır.

Geçmişin yaraları: Mağduriyet mirasının lider aracılığıyla aktarımı

Günümüzde Yeni Osmanlıcılığın alternatif bir milli kimlik anlatısı olarak ortaya çıkarak yeni bir "milliyetçi-muhafazakârlık" formu haline geldiği tespiti (Bora, 2017, s. 408) öncelikle bu anlatının *neye* alternatif olduğu sorusunu sormamızı gerektiriyor. Bu soruya yanıt vermek, Türkiye tarihi açısından çok katmanlı bir siyasal ve duygusal deneyimin incelenmesini zorunlu kılıyor. Zira Yeni Osmanlıcılığın harcı, esasen neredeyse yüz yıldır özelde İslâmi muhafazakâr kolektivitenin genelde ise Türk Sağı'nın benimsediği mağduriyet anlatısının ve bu anlatıya eşlik eden duygusal uğrakların, Erdoğan'ın önderliğinde kitlelere bir miras olarak aktarılmasıyla karıldı. Yeni Osmanlıcılığın neye alternatif olduğu sorusunun yanıtı ise, mağduriyet geçmişinin Erdoğan'ın dilinde ve eylemlerinde vücut bulan tarihsel/toplumsal uğraklarında ve mütemadiyen dolaşıma sokularak hafızayı *unutma*ya karşı diri tutan, bedeni kayıtsızlığa karşı duygulanımlara açan imgelerde gizli.

Türkiye'de mağduriyet anlatısının genel olarak Türk Sağı'nın tüm kollarına sirayet etmiş bir ideolojik söylem olarak iş gördüğünü iddia eden Açıkel'e göre mazlumluk hikâyesi, modernleşme süreci içerisinde "geç kapitalistleşmenin ve hızlı modernleşmenin şiddeti karşısında toplumsal, kül-

türel ve imgesel yurtsuzlaşmaya uğrayan" kitlelerin "savunma, karşı çıkma ve eklemlenme stratejisi" olarak geliştirdiği "en önemli ideolojik dizgedir" (1996, s. 155). Mağduriyet anlatısı, içerisinde "Türk milliyetçiliğinden İslâmî motiflere, kapitalizm öncesi değerlerin yüceltiminden yarı-cemaatçi bir toplum anlayışına, anti-kozmopolitan yönelimlerden idealize edilmiş nostaljik bir tarih anlayışına, şüpheci bir dünya kurgusundan ezikliğin bireysel görünümlerine kadar" çok çeşitli söylemsel öğeleri barındırır (Açıkel, 1996, s. 155). Gerçekten de AKP iktidarıyla birlikte yoğun biçimde maruz kaldığımız mağduriyet söylemi, bizatihi Türk-İslâmcı anlatının ve kimliğin kuruluşunda hayati bir rol üstlenmiştir. AKP ise bu anlatıyı yeni ve güçlü bir formda yeniden canlandırmış, dinamize etmiştir. Üstelik, ileride ayrıntılandıracağımız gibi yalnızca modernleştirici güçler/Batı ya da Kemalist seçkinlerin faili oldukları bir söylem de değildir bu. Mazlumluk, geleneksel, muhafazakâr, taşra kökenli tüm siyasi elitlerin ve onları destekleyen kitlelerin ortak dilidir esasen (Yılmaz, 2017, s. 2-4). Bu dilin kurulmasında ve yeniden üretilmesinde işleyen acı mantığı ise, değişken, esnek, eklemlenmeci, pragmatik biçimde işe koşulan bir *mazlumluk arşivi*ne referansla ayakta kalır.

Mağduriyet söyleminin gücü, bir gerçeklik inşasının aparatı olarak mütemadiyen aktarılıp yaygınlaştırılmasından geliyor (Bar-Tal vd., 2009, s. 247) ve lider figürü, kritik olay ve durumlarla ilgili duygu yüklü anlatılar yaratıp onları tekrarlayarak, kitlelerin olan biteni yorumlayışındaki "havayı belirliyor" (Matsumoto vd., 2012, s. 2). Erdoğan'ın siyasi hayatı,[1] parti liderliğine ve oradan da Cumhurbaşkanlığı'na uzanan bir "başarı" öyküsü gibi görünse de, bu hikâ-

1 Erdoğan siyasete 1976 yılında Milli Selamet Partisi'nin İstanbul İl Gençlik Kolları Başkanlığı'yla atılır. 1985 yılında Refah Partisi İstanbul İl Başkanı ve MKYK üyesi, 1994 yılında ise İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olur (Türk, 2014, s. 13-14).

yenin hemen her uğrağında mağduriyet anlatısı merkezi bir konum işgal ediyor. Onun içinden çıktığı gelenek, siyasal ve toplumsal kimliğini "kesintisiz biçimde mazlumluk ideolojisi temelinde üreten" (Parlak ve Uz, 2016, s. 69) bir *pathos*la karakterize. Erdoğan'ın esas başarısı ise, bu halet-i ruhiyeyi iktidar konumundan kitlelere adeta *havadaki bir yoğunluk gibi* aktarması ve bu sayede giderek genişleyen bir meşruiyet/destek alanı oluşturması. Bu anlatı tarihsel açıdan bakıldığında çok parçalı, çok odaklı, çok referanslı fakat duygusal karşılıkları bakımından yekpare bir görünüm arz ediyor. Bunu bir paradoks olarak değil, bilakis mağduriyet anlatısına gücünü ve sürekliliğini bahşeden bir mahiyet hatta maharet olarak okumak gerekiyor.

Erdoğan geçmişin mirasını kitlelere aktarırken her şeyden önce *biz*i inşa ediyor; başlangıçta, dini ve kültürel kimliği nedeniyle hor görülmüş, cezalandırılmış, öldürülmüş, bastırılmış edilgen bir özne olarak hatırlanıyor bu *biz*. Aslında *biz*in kim olduğu sorusunun yanıtı, tam da mazlum öznenin edilgenliğinde, başka deyişle mazlumluğun müsebbibi olan gizli öznelerde saklı. Zira *biz*i mazlum kılan, zulmün kendisi. Bu zulmün failleri, *biz*i *yara*layan –ve kuran– birer zalim olarak şer odaklarını oluşturuyor. Erdoğan'ın siyasal söyleminde, özellikle liderliğinin son on yılına baktığımızda bu odak hiçbir zaman tek yahut yekpare olmadı, mütemadiyen yeni eklemlenmelere açık kaldı.[2] Geçmiş anlatısı bağlamındaysa temel olarak birbiriyle ilişkili olan iki ana ama kaygan, geçişken ve birbirinin üstüne binen şer odağından müteşekkil: İmparatorluğun kaybının ardından yaşanan Batı'yla karşılaşma/Batılılaşma/modernleşme deneyimi ile CHP ve *zihniyeti*.

---

2 Erdoğan'ın güncel siyasal söylemine sirayet eden ve mağduriyet uğrakları/zalimler ordusunun çok referanslılığı için bkz. Parlak ve Uz, (2016). "Mağdur/Mazlumdan Mağrur/Muktedire 30 Mart Seçimleri". *Düşünen Siyaset* dergisi, sayı 30.

İmparatorluğun kaybı ve Batı'yla karşılaşma deneyiminin duygusal tezahürleri olarak aşağılanma, haset ve iğrenme

"Geçmiş her seferinde keşfedilmeyi ve yeniden yazılmayı bekleyen bir çokluğun yeridir" (Özmen, 2017, s. 19). Bu çokluğun içinden, geçmişini bir mazlumluk manzumesi olarak seçen ve hatırlayan özneye tarih, "yitimin, kaybın ve acı veren bir yenilginin perspektifinden görünür". Mazlum özne, geçmişe baktığında kendi "trajik yıkımını görür; emperyal emellerinin birer birer gerileyişini" (Açıkel, 1996, s. 165). Kayıp hissi, kaybeden öznede birbiriyle iç içe geçen farklı veçhelere bürünür: güvenlik kaybı, özgüven kaybı, topluluk ve aidiyet duygusunun kaybı, iktidar kaybı, umut kaybı... (Hoggett vd., 2013, s. 573). Herhangi bir kayıp deneyimi, şimdide sarıp sarmalanır, kutsanır ve sembolize edilir: Güçlü kültürel anlatılara dönüştürülerek kimlik kurucu bir rol üstlenir. Bu kayıp deneyiminin nasıl olup da kimlik kurduğunu ortaya koymak açısından travma kavramı elverişli bir çıkış noktası olabilir. Klinik terminolojide "hastada belirli semptomlara yol açan son derece yoğun ve kahredici bir olay"a (Cvetkovich, 2003, s. 19) gönderme yapan bu kavram, özellikle Nazi soykırımı deneyimi aracılığıyla sosyal bilimlerin dağarcığına girdi. Kavramın tıbbi/psikiyatrik içeriğinin yanı sıra, toplumsal ve siyasal boyutlarına da odaklanılması gerektiğini söyleyen düşünürlerden biri olan Svaek'e göre travma, kültürel ve tarihsel açıdan kendine özgü bir ıstırabın yorumu, basit bir hatırlamanın ötesinde, geçmişte zuhur etmiş bir olayın zihinsel temsilidir; içinde gerçekler kadar fantezileştirilmiş anıları, yoğun duyguları ve bir tür savunma güdüsünü de barındırır (2005, s. 195-196).

Gelgelelim travmalar "bir anlatı çerçevesine oturtulmadıkları sürece, deneyimleşemezler" (Bora, A., 2010, s. 224).

Dolayısıyla kolektif mağduriyet anlatılarının hikâyeleştirilip siyasal söyleme tercümesinde travmanın hatırlanması ve hikâyeleştirilmesi kilit bir rol oynar. Bu sayede travmayı doğrudan yaşamayan, başka deyişle travmanın gerçekleştiği anda ona maruz kalmayan insanlar da travmatize olabilirler. Üstelik travma yaraları, bir duygusal mod, bir *ethos*, bir grup kültürü oluştururlar. Bu, tek tek yaraların toplamından farklı ve fazla bir şeydir. Başka deyişle özel bir hafıza biçimi olarak travma, deneyimlendiğinde duygu da üretir (Yıldız, 2016, s. 15). Travmatik geçmiş anlatısı, kolektif kimliği tesis etmekle kalmaz, onu daima güçlü kılar (Svašek, 2005, s. 205); aynı acıyı yaşamış olanlar ya da kendini o acının varisi olarak gören, onu hatırlayarak yeniden yaşayanlar arasında hayali bir ortaklık duygusu yaratır. Nitekim "hiçbir olay bünyevi olarak travmatik değildir. Travmatik olma özelliğini, 'olgudan sonra', simgesel sistemin dolayımlamasıyla kazandığı anlamlılık/bütünlük sayesinde kazanır" (Özmen, 2017, s. 192). Kısacası kolektif mağduriyet dili, *seçilmiş travma*ların anlatılara dönüştürülmesiyle kurulup beslenir ve her daim içinde bir tazmin talebini barındırır (Svašek, 2005, s. 196).

Bizim örneğimiz açısından *seçilmiş travma* kavramı, elverişli olduğu ölçüde yanıltıcı da olabilir. Zira Erdoğan'ın mağduriyet anlatısının tarihsel uğraklarının, çoklu, yer yer değişken ve hatta mütemadiyen yeni eklemlenmelere açık bir yapı arz ettiğini görmemizi engelleyebilir. Bu yüzden *seçilmiş travma* kavramının yanı sıra, Ann Cvetkovich'in toplumların kolektif duygusal deneyimlerini biriktirerek inşa ettiklerini öne sürdüğü *duygu arşivi* (2003, s. 17) kavramından da yararlanmak işimizi kolaylaştırabilir. Zira aktaracağımız hikâyede aslolan, travmatik deneyimin sabitliğinden, yekpareliğinden yahut gerçekliğinden ziyade, hikâyeleştirilip hatırlandığında çağırdığı duygular gibi duruyor. Baş-

ka deyişle söz konusu olan, tek tek travmaların seçilmesinden ziyade, var olan duygu arşivini besleyecek, onu güçlendirecek, kalabalıklaştıracak hikâyelerin bağlamsal ihtiyaçlar ışığında bir tür *mazlumluk arşivi*nden seçilip bir araya getirilmesi. Erdoğan'ın geçmiş anlatısına bu kavramlar ışığında baktığımızda, aktardığı mağduriyet manzumesini de *mazlumluk arşivi*nden seçilen hikâyeler toplamı olarak ele almamız ve arşiv ne kadar kalabalık tutulursa hitap ettiği kitlenin de o denli genişlediğini görmemiz kolaylaşacak.

* * *

Erdoğan'ın dilinde Tanzimat döneminden –modernleşme ve Batılılaşma adımlarından– başlayan mağduriyet anlatısı, esas olarak tarihsel bir *kayıp* deneyimine, imparatorluğun kaybına dayanıyor. Bu yüzden de Erdoğan, mazlum *biz*i imparatorluğun çöküş süreciyle gelen Batı'yla karşılaşma, daha yerinde bir tabirle Batı'ya ve Batılılaşmaya *maruz kalma* deneyimine referansla kuruyor:

> Değerli kardeşlerim Tanzimat'tan bugüne, yani yaklaşık son 200 yıldır bu ülkede bazı meseleler, özgürce, özgüvenle ve cesaretle ele alınamamıştır. Türkiye'nin hemen her meselesinde bir şekilde özne olan, bir şekilde odak noktasında bulunan din konusu; objektif, tarafsız, korkulardan uzak, mahalle baskısından uzak şekilde gündeme taşınamamıştır. Bırakınız dine ait meseleleri özgürce tartışabilmeyi, din ve dindarlar yaklaşık 200 yıl boyunca her türlü eleştiriye, tahkire, horlamaya sistematik şekilde maruz kalmıştır.[3]

Erdoğan burada, Cumhuriyet kurulmadan önce başlatılan Batılılaşma hamlelerinin, Müslümanlığa ve İslâm dinine yönelik bir saldırıya dönüştüğünden yakınıyor. Batılılaşma-

3 "Cumhurbaşkanı Erdoğan 5. Din Şurası Muhteşem Konuşması", 8 Aralık 2015, bkz. https://www.youtube.com/watch?v=ccrosy4VKW8

nın, dinin ve dindarların kamusal alandan dışarı atılması ve aşağılanmasına kapı araladığını vurgularken, kadim bir tarihsel/düşünsel/duygusal tecrübeye gönderme yapıyor. Kendisinin de içinden çıktığı kültürel ve siyasi geleneğin *seçilmiş* ve belki de *kurucu travma*sının miladı, tam da bu tarihsel momentte yatıyor. Bu anlamda Batı'yla karşılaşma, *mazlumluk arşivi*nin de ilk deneyimini teşkil ediyor. Ona göre din eksenli bir dışlanma ve hor görülme sürecinin miladı Tanzimat, müsebbibi ise Batı ve Batılılaşma süreçleri.

Gelgelelim Türkiye'de Batılılaşma deneyimi, yalnızca dinin kamusal alandan ekarte edilme girişimleri açısından – yani salt İslâmi muhafazakâr kolektif öznenin deneyimlediği bir travma olarak değil, Türk milli kimliğinin bizatihi kurulumunda derin bir *yara* olarak kavranıyor. Başka deyişle, Batılaşma atılımı, herkes için "en başından yaralıdır" zira Tanzimat döneminden başlayarak Osmanlı eliti, "Batı ile kendini karşılaştırmaya *ancak karşılaşmadan yenik çıkarken başlar*" (Koçak, 1996, s. 99). Orhan Koçak, Türkiye tarihi boyunca tartışılagelen Doğu-Batı sorununa odaklanmış olan düşünürlerin, bu sorunun yalnızca fikri düzlemde kayıtlı olduğunu varsaymalarından yakınırken son derece haklıdır. Zira Batılılaşma deneyimine ilişkin tüm fikirler, esasen Batı'yla karşılaşma deneyimine eşlik eden duyguların etkisiyle işlenmiş ve alımlanmıştır. Meseleye böyle bakınca Peyami Safa'nın Doğu-Batı meselesini "Türk ruhunun en büyük işkencesi" addetmiş olması hiç de tesadüfi gelmez. Tanzimat dönemiyle başlayan ve adına Batılılaşma denilen bu model kayması, modern Türk öznesi açısından esasen gecikmişliğin kabullenilmesidir. İşte tam da bu yüzden bu doğrultudaki her türlü atılım, daha en başından bir *sürüklenişe*, bir *kapılmaya* gebedir. Ezcümle bu travmatik model kayması, gerek Batılılaşmayı savunan Tanzimat elitlerinin, gerekse Kemalist modernleşme süreçlerinin aktörleri olan Cumhuriyet

elitlerinin ve destekçilerinin halet-i ruhiyesinde bir tür acz duygusu ve çocuksulaşma eğilimiyle ve yetersizlik hissiyatıyla tezahür etmiştir (Koçak, 1996, s. 95-100).

*Batılılaşma yara*sının, kendisini esas olarak dinsel kimliği ekseninde kuran bir kolektivitedeki tezahürüyse, çok daha derin olacaktır.[4] Din, Erdoğan'ın söyleminde Batılılaşmayla birlikte tarihin dışına itilen, ama esasen tarihin anlamını teşkil eden bir üstün öğedir (Baştürk, 2014, s. 130). Dindarlık/Müslümanlık paydası, içinde mazlum öznenin haksızlık karşısındaki haklılığını mutlaklaştırıcı bir gücü de barındırır (Parlak ve Uz, 2016, s. 75). Erdoğan'ın bir tür kurucu travma olarak işaret ettiği bu deneyim, onun söyleminin esas tonunu belirler; çok daha geniş çaplı bir karşılaşma/maruz kalma deneyimine bağlı olarak ortaya çıkan *aşağılanma* duygusunu da gözler önüne serer. Din ve dindarlara yönelik iki yüz yıllık zulmün temel motifi, cehaletle eşdeğer görülme ve horlanmadır. Bu nedenle Erdoğan'ın sözlerinde açığa çıkan baskın duygu, esasen dinselliği de içeren bir toplumsallıkla alakalıdır. Nitekim Erdoğan tahkir edilmişlik ve horlanmışlığı yalnızca din adamlarına/elitlere mahsus bir deneyim olarak hatırla[t]maz. Onun söyleminde Batılılaşmaya maruz bırakılan *millet* de aynı muameleyi görmüş ve kültürel *öz*ünden koparılarak cehalet isnadıyla aşağılanmıştır. İmparatorluğun kaybıyla hâlihazırda yaralanmış olan ve yenik hisse-

---

4 Elbette Erdoğan'ın 200 yıl önceki Batılılaşma deneyimini bir tür acı-ıstırap anlatısı olarak kurmasıyla, iktidarı boyunca Batı'ya ve Batılılaşmaya yönelik reel tavrı arasında bir süreklilik bağlantısı kurmak mümkün değil. Bu nokta tam da *duygu arşivi* olarak kavramsallaştırdığımız çerçeveye ve bu çerçevenin eklemlenmelere ve değişime açık pragmatik doğasına örnek teşkil ediyor. Zira AKP iktidara gelir gelmez, milli görüş gömleğini çıkardığını vurgulayarak, hedefinin Avrupa Birliği'ne tam üyelik olduğunu ilan etmişti (Bora, T., 2017, s. 479). Gelgelelim özellikle 2010 anayasa referandumundan sonra, "milli görüşçü 'özünün' uç verdiği"ne ilişkin bir algı yaratacak şekilde dindar nesiller yetiştirme idealini dillendirmesiyle başlayan bir kibir (Bora, T., 2017, s. 480-481) ve öze dönüş fikri, beraberinde Batı karşıtı söylemlerini de yeniden tedavüle sokmasını getirdi.

den kolektif öznenin Batı karşısında deneyimlediği yetersizlik hissiyatını, özgüven kaybı ve eziklik psikolojisini yaratan, tam da bu aşağılanma duygusudur.

Aşağılanma, tanımlanması ve tespit edilmesi en zorlu duygulardan biridir. Bu duygunun en temelde üstünlük iddiasında olan bir kişi ya da grubun, diğerlerini insanlıktan çıkarma, kimliğinin çeşitli bileşenleri tek tek ya da topyekûn bastırma, dışlama ve güçsüzleştirmesiyle zuhur ettiği söylenebilir. Dolayısıyla aşağılanma duygusunun ortaya çıkması, her şeyden önce bir *karşılaşma* deneyimine bağlıdır (Mendible, 2005, s. 1). Aşağılamanın en güçlü aracının insanlıktan çıkarma edimi olduğunu söyleyen Avishai Margalit, bunun bir sonucu olarak aşağılanan insanların/grupların özbenlik algılarında ve özsaygılarında bir gedik açıldığını öne sürer. Aşağılandığını hisseden kişi ya da gruplar sembolik ve toplumsal düzlemde bir tür reddedilme yahut yok sayılma hissiyatıyla baş etmek zorunda kalırlar (1996, s. 144-146). Özellikle sömürgeleştirme, kültürel emperyalizm ya da ayrımcılıkla karakterize olan karşılaşma deneyimlerinde, aşağılanma duygusu kolektif düzlemde açığa çıkar.

İranlı düşünür Daryush Shayegan, Müslüman toplumların Batılılaşma deneyimlerini incelediği çalışmasında, bu karşılaşmanın Batı'ya maruz kalan öznede nasıl bir Batı algısı yarattığından ziyade, Müslüman öznenin kendilik algısında nasıl bir yarılma yarattığını ortaya koymayı amaçlar. Kültürel şizofreni olarak kavramsallaştırdığı bu deneyimin, İslâm dünyasındaki karşılığı, ne denli geri kalmış olduğunu fark eden öznenin muazzam şaşkınlığı ve gizleyemediği bir tür hayranlık duygusuyla, kendi özünü onun etkilerinden korumak üzere geliştirdiği obsesif bir reddiyedir. Her iki duygu durumunda da Batı, *bizi* ele geçirip *biz*likten çıkaracak, tarihimizden getirdiğimiz köklü değerlerimizi çürütecek ve bizi mütemadi bir kültürel/politik köleliğe hapsede-

cek (1992, s. 3-4) dünyevi bir şer odağıdır. Yeni ve bilinmez olanın çekiciliğiyle, süregelen yaşamda köklü değişikliklere vesile olan bu deneyimin yarattığı yabancılık hissiyatı Müslüman öznede şöyle bir yarılma yaratır:

> Bana yabancı olan ve tuhaf gelen ama bir türlü kaçınamadığım bir şey bu, alışkanlıklarımı bozan ve beni kaçıp kurtulamayacağım biçimde zapt eden bir şey. Fakat bir yandan da içinde beni baştan çıkaran, cezbeden, ne yaparsam yapayım onsuz olamayacağımı düşündüğüm bir şey saklı sanki (Shayegan, 1992, s. 5).

Erdoğan'ın Batı'yla karşılaşmayı, temel olarak bir aşağılanma deneyimi olarak hatırlamasının ve hatırlatmasının arkasında, tam da Shayegan'ın bahsettiği gibi Batı'nın azameti karşısında küçük düşmüş yerliliğin itibarıyla ilgili bir endişe de yatar. Cemil Meriç'in, "Tanzimat bir medeniyetin fethi değil, bir ırzın teslimi"dir sözünde (Gürbilek, 2007, s. 87) tüm çıplaklığıyla açığa çıkan bir endişedir bu. Batı'yla karşılaşmada yaşanan endişenin basitçe İslâmi muhafazakâr kolektif özneye mahsus olduğunu iddia etmekse, indirgemecilik olur. Zira elitlerden millete kadar imparatorluk bakiyesini teşkil eden her öznenin, farklı düzeylerde yaşadığı bir hissiyattır bu. Diğer yandan Meriç'in ırz vurgusu, Batı ile karşılaşma deneyiminde yaşanan aşağılık duygusunun, aynı zamanda "erillik ve haysiyet kaybına" (Gürbilek, 2016, s. 78), daha açık biçimde söyleyecek olursak "kadınsılaşma"ya yol açtığını ima ediyor. Gerçekten de aşağılanma duygusunun cinsiyet rejimiyle doğrudan bir ilişkisi var; özellikle kadınlığın aşağı bir cinsiyet olarak doğallaştırıldığı kültürlerde, aşağılanmadan kaynaklanan güçsüzlük hissiyatıyla kadınsılaşma endişesi koşut gidiyor (Mendible, 2005, s. 10). Meyda Yeğenoğlu, sömürgecilik tarihi boyunca Batı ile Doğu'nun karşılaşma deneyimlerinde, cinselliğin her daim başat bir sembolik

araç olduğunu vurgularken çok haklı: "Cinsel fark, sömürgeci özne konumunun kuruluşunda" hayati bir öneme sahip (2003, s. 10). Fakat aslında cinsellik motifi, yalnızca "üstün" olanın değil, Batılılaşmaya maruz kalan öznenin zihninde ve duygularında da aynı oranda işlerlik kazanıyor. Nitekim Erdoğan'ın dilinde Batılılaşmanın, özellikle ona ayak direyenlerin tahayyülünde bir tür "hadım edilme" ve "erillik yitimi" ile özdeşleştirildiğini *hissetmek* mümkün. Batı'yla karşılaşmanın, kimliğini ona göre tanımlamak/yeniden kurmak zorunda kalmanın, kendini onun karşısında yetersiz hissetmenin yol açtığı bu "narsistik yara" (Gürbilek, 2016, s. 81-82), hem Erdoğan'ın hatırlamaktan ve hatırlatmaktan vazgeçmediği bir motif, hem de İslâmi muhafazakâr kolektiviteye özgü addedilemeyecek, bizatihi Türk öznesini de içine alan geniş bir kitleye hitap edebilecek, kuvvetli duygusal imalar barındıran bir mağduriyet uğrağı gibi duruyor. Büyük Osmanlı İmparatorluğu'nun bakiyesinde, Batı'yı fethetme hayallerinin yerini, "Batı'nın kültürel sömürgeleştirmesine maruz kalma" gerçekliğinin alması, (Ahıska, 2009, s. 1049) bahsettiğimiz aşağılanma deneyiminin adeta omurgasını oluşturuyor. İmparatorluğun çözülmesi, toplumsal açından başlı başına travmatik bir deneyimken, Batı karşısında hissedilen güçsüzlük, eziklik ve kadınsılaşma endişesi, kaybın travmasını katmerlendirmiş gibi duruyor.

Aşağılanma duygusu, Erdoğan'ın Müslümanlık paydası çerçevesinde kurguladığı kolektif özne kadar, kişisel tarihi açısından da en yakıcı ve *işlevsel* duygusal uğraklardan. İleride değineceğimiz üzere, 28 Şubat sürecinde okuduğu bir şiir nedeniyle hapis cezasına çarptırılmasının ardından manşetlere taşınan "Muhtar bile olamaz" ifadesi,[5] gerek kendisi

---

5 "Cumhurbaşkanı Erdoğan: Sustum Sustum Şimdi Açıklıyorum", *Milliyet*, 5 Nisan 2017. Bkz. http://www.milliyet.com.tr/cumhurbaskani-erdogan-sustum-siyaset-2426970/

tarafından gerekse destekçileri tarafından sıklıkla dile getirilen bir aşağılanma –ve intikam– motifi. Nitekim Erdoğan'ın periyodik aralıklarla muhtarları sarayda ağırlaması, bu motifin intikam saikli bir tezahürü olarak okunabilir.[6] En küçük idari birim olarak muhtarlık kurumunun kendisi, Erdoğan'ın kitlelerde uyandırmak istediği duygular açısından son derece güçlü bir referans noktası teşkil ediyor. Erdoğan hem içinden çıktığı geleneğin mensuplarının, hem de Batı ve Batılılaşma karşısında kendisini değersiz, aşağılanmış hisseden milletin halet-i ruhiyesiyle, kendisininkini özdeş kılıyor. Nitekim alıntıladığımız konuşmasının devamında, şöyle diyor: "...biz bu millete özgüven aşılamanın mücadelesini verdik ve veriyoruz. Biz bu millete cesaret aşılamanın mücadelesini verdik ve veriyoruz. Sadece milletimize değil, komşularımıza, bölgemize, tüm insanlığa özgüven aşılamanın, cesaret aşılamanın..."

Onun adeta kutsiyet atfederek bahsettiği bu misyon, milletin Batı karşısında çiğnenen onurunu, yıkılan haysiyetini, kaybettiği gücünü ve kendilik algısını yeniden tesis etmeyi öngörüyor. Kurtarıcı misyon, özellikle Batı'yla ilişkiler bağlamında Erdoğan'ın alamet-i farikası addedebileceğimiz bir özellik. Nitekim dış politika açısından Yeni Osmanlıcı vizyonun ortaya konmasının getirdiği makas değişimiyle birlikte, Erdoğan'ın Batı'ya sık sık "kafa tutar" hale gelmesi, bahsettiğimiz aşağılanma duygusunun nasıl tazmin ve telafi arzusuna dönüştüğünü gözler önüne sermesinin yanı sıra, Erdoğan'ın gerek içerideki destekçilerinin gerekse Müslüman ülkelerin gözünde giderek kültleşmesini sağladı/sağlıyor.

Elbette Tanzimat dönemiyle birlikte başlayan Batılılaşma sürecine dair mazlumluk anlatısının duygusal uğrakları,

6 Bir sonraki alt bölümde, Batılılaşma sürecinde Batılılaşmacı/laikçi seçkinler ile halk arasında oluştuğu varsayılan yarığı, Erdoğan'ın iktidarı boyunca çeşitli sembolik eylem ve söylemleriyle kitlelere nasıl hatırlattığına ve bu yarığın hangi tarafını temsil ettiğine ayrıntılı biçimde değineceğiz.

aşağılanmayla sınırlı kalmıyor. Müslüman toplumlar ile Batı'nın karşılaşmasının Müslüman öznenin halet-i ruhiyesinde kültürel şizofreniyle, bir tür hayranlık ve ona eşlik eden obsesif bir reddiyeyle yankı bulduğunu söylemiştik. Shayegan, *Yaralı Bilinç*'te bu kez, bahsettiği ruh halinin *büyülenme* ve *iğrenme* arasında gidip geldiğini iddia ediyor (2002, s. 27). Buradan hareketle Batılılaşma deneyiminin gerek elitler gerekse de kitleler nezdinde derin bir yaraya dönüşmesinin altında yatan duygusal motiflerden bir diğerinin, büyülenmeyi ve hayranlığı da, endişe ve iğrenmeyi de içinde barındıran *haset* duygusu olduğunu iddia etmek mümkün. Batı'nın *biz*im hâlihazırda yitirdiğimiz ve yeniden elde edemeyeceğimizi düşündüğümüz şeyin (imparatorluk) kudretine sahip olmasından ve bu kudretle *biz*i geçmişin göreli konforundan koparak hizaya sokma girişiminden duyulan derin huzursuzluğun ve hasmane bir ümitsizliğin duygusu olarak, haset.

Martha Nussbaum hasedi, başkalarının iyi talihine ve imtiyazlarına odaklanan ve kendi durumunu mütemadiyen onlarınkiyle kıyaslamaya varan acı verici bir duygu olarak tanımlıyor. Haset eden, haset ettiği kişi ya da grubun sahip olduklarına sahip olmadığı için (ya da onları yitirmiş olduğu için) ona karşı hasmane bir tutum benimsiyor. Dolayısıyla haset, arzulanan bir statü ya da sahiplikten/varoluştan yoksunlukla ilişkili bir duygu (2013, s. 339-340). Bu yoksunluk, beraberinde karşı konulamaz bir sahip olma arzusunu da getiriyor tabii. Haset eden, gözünü *onda olmayan*dan ayıramaz hale geliyor. Tam da bu nedenle beslediği düşmanlığın yoğunluğu zaman ilerledikçe artıyor.

Hasedin *biz*e ne yaptığını ya da *biz*im hasetle ne yaptığımızı anlamak için, onu bu duyguya yakın görünen fakat birçok bakımdan ondan farklı mahiyetler içeren kıskançlıkla karşılaştıralım. Zira kıskançlıkla haset duygusu arasında ciddi

benzerlikler olduğu kadar, ciddi farklılıklar da var. Her iki duygu da düşmanlıkla karakterize fakat kıskançlık, daha ziyade *olası bir kaybın* korkusu olarak tanımlanıyor. Dolayısıyla kendinde var olanı *muhafaza etme* saikiyle işleyen bir duygu. Kıskanç kişi, hasmını kendi varlığına/sahipliklerine bir tehdit olarak algılar. Bu yüzden de temel arzusu, kendini hasmının ona verebileceği zarardan korumaktır. Kıskançlık, tatmin edilebilir bir duyguyken haset neredeyse hiç tatmin edilemez. Zira hasedin yöneldiği nesne, *üstünlük*tür. Haset eden, haset ettiği şeye hiçbir zaman tam olarak ulaşamayacağını düşünür/bilir: Bu bilginin karşısında kendisini ümitsiz ve çaresiz hisseder (Nussbaum, 2013, s. 340). Bizim örneğimizde haset eden, bir zamanlar sahip olduğu şeyi çoktan kaybettiği ve bu kaybın telafi edilemez olduğunu düşündüğü için besliyor bu duyguyu. Üstün olana yönelik hayranlığın kendisini mutlu etmeyeceğini düşünen özne, tam da bu nedenle o nesneye haset etmeyi tercih ediyor. Hayranlık duyduğu şeyi gözünde değersizleştirerek, onu saçma, aldatıcı, sapkın ve kibirli addediyor (Nussbaum, 2013, s. 130).

Hasedin ortaya çıkış koşullarına baktığımızda her şeyden önce özgüven yoksunluğuyla karşılaşıyoruz. Diyebiliriz ki özgüven yoksunluğu, haset duygusunun psikolojik koşulunu/kaynağını teşkil ediyor. Hâlihazırda bir kayıp yaşamış olan [kolektif] öznenin artık ne kendi değerine ne de değerli bir şeyi başarabileceğine dair inancı kalıyor. Bu koşullarda haset eden, içinde bulunduğu durumdan kurtuluşun salt düşmanlıktan başka, herhangi bir yapıcı alternatife kapı aralamadığını düşünüyor (Nussbaum, 2013, s. 343).

Özellikle Yeni Osmanlıcı dış politika vizyonunun tedavüle sokulmasıyla birlikte Erdoğan'ın anlattığı hikâyede Batı'nın ve Batılılaşmanın ağırlıklı olarak negatif bir imgeye karşılık gelmesi, tohumları Batı'yla karşılaşma deneyiminde ekilen haset duygusunun ve bu duygunun öznede yarattı-

ğı hasmane tavrın dışavurumu olarak okunabilir. Diğer yandan hasedin, beraberinde bir savunma güdüsünü de getirdiğini teslim etmek gerekir. Çünkü *bize* yabancı ve *biz*den üstün olana yönelik yoğun arzuya, bir yandan da ondan farkımızı ortaya koyma, "özümüzü, ruhumuzu" sakınma ve muhafaza etme gayesi eşlik eder. Hatta denilebilir ki Batı, Erdoğan'ın da içinde yetiştiği geleneğin gözünde, tekniğiyle değilse bile ruhu ve kültürüyle, tam da özümüze, özümüzdeki cevhere sinme ve onu yok etme/bozma tehlikesini içinde barındırdığı için, aynı zamanda bir tür *iğrenme* nesnesi olarak varlık gösterir.

İğrenme duygusu, yalnızca iğrenç olduğu *hissedilen* nesnelerin bünyemize katılmasından duyulan korku değil, "bu nesnelerde doğal olarak var olduğunu farz ettiğimiz 'kötülük' vasfının isnadıdır" (Ahmed, 2014, s. 107-108). Bu duygu en temelde aşinalık ve yabancılık deneyimlerine bağlı olarak ortaya çıkar. Başka deyişle, iğrenmeye sebep olan, *bize* yabancı olan bir şeyle yaşadığımız bedensel/fiziksel yakınlaşmadır. Gördüğümüz ve bildiğimiz yabancı, kendi başına bir iğrenme nesnesine dönüşmez fakat bize değecek, dokunacak kadar yakınlaşması, iğrenme duygusunu kışkırtır. Çünkü bu yakınlaşma, *biz*de, *kirlenme* korkusunu uyandırır. İğrenme, temel olarak temasla ilişkilidir ve bu temasın hissi, iğrenende rahatsızlık yaratır. Dolayısıyla iğrenilen şey, *bize* iğreneceğimiz kadar yakınlaşan şeydir ve iğrenme nesnesi yalnızca böyle bir duyumsal yakınlık aracılığıyla mide bulandırıcı hale gelir. İğrenilen nesne tarafından kirletilme, ele geçirilme korkusu aynı zamanda o nesneye karşı bir öfke de yaratır (Ahmed, 2014, s. 108-116). Diğer yandan iğrenme duygusunun, tıpkı haset gibi içinde ilgi ve arzuyu da barındırdığını teslim etmek gerekir. İğrenç şey mide bulandırırken bile ilgimizi çeker. Ona ikinci bir bakış atmak isteriz hatta gözümüzü ondan ayıramaz hale geliriz (Ahmed, 2014, s. 109).

Sara Ahmed, iğrenme duygusunu Kristeva'nın ortaya attığı *abjekt*leştirme (aşağılık, sefil, dışlanmış, dışarı atılmış olandan türeyen) kavramıyla bir arada düşünebileceğimizi söylüyor. "... dışarının ya da içerinin en uzak köşelerinden gelen ve mümkün olanın, dayanılabilir ve düşünülebilir olanın ötesinde olduğu için reddedilen bir tehdide karşı" verilen en şiddetli tepkidir iğrenme. Daha da ilginci, Kristeva'ya göre esasen herhangi bir şeyin *bizi* bu denli tehdit ediyor oluşunun altında, onun zaten *içimizde* olduğu fikri yatıyor. Bu bünyevilik hissi, tam da ötekinden farkımızı ortadan kaldıracağı için *bize* yönelik bir tehdit teşkil ediyor (2014, s. 112). Nitekim Erdoğan'ın içinden çıktığı İslâmi muhafazakâr gelenekte millete mütemadiyen geleneğin ve *özün* muhafaza ediciliği görevi yükleniyor. Tanıl Bora ve Necmi Erdoğan'a göre (2013) bu *yüceltici* misyonun millete yüklenmesinin altındaki varsayım, muhafazakâr seçkinlerin millete, dışarının etkisine, yabancı olanın temasına ve ona kirini bulaştırmasına açık, çocuksu ve naif bir karakter atfetmesi. Belki tam da bu yüzden millet, İslâmi muhafazakârlar tarafından özünde tekinsizliğiyle, ruhunun kirletilmesine, bozulmasına açıklığıyla her daim kendinde bir tehdit olarak kavranıyor. Buradan hareketle İslâmi muhafazakâr seçkinlerin Batı'dan olana, *bize* ait olmayana yönelik iğrenme duygusunun, belki de bir tür *kendinden iğrenme* halini aldığı söylenebilir. Zira Batı imgesinin ezeli bir *kötülük*le, *kirlilik*le tahayyül edilmesi, *bulaşma* tehdidiyle el ele ilerliyor. Bu tehdidi *bize* bu denli yakın ve dayanılmaz kılan ise, onun aşinalığı, buradalığı ve hatta içerideliği oluyor. Haliyle Erdoğan'ın neredeyse bütün konuşmalarında millete ve milletin iradesine yaptığı onca vurguyu, bu kadim tehdidi bertaraf etme, *bizi* *biz*den koruma güdüsüyle de ilişkili olarak okumak mümkün.

Elbette Batı'yla karşılaşma deneyiminin Erdoğan tarafından bir mazlumluk manzumesi olarak aktarımında karşımı-

za çıkan duygusal izlekler boyunca, Batı muhayyilesinin bizatihi kendisinin *kurgusal*lığı akılda tutulmalıdır. Nitekim AKP'nin ideolojik söyleminde Batı'yla aramızdaki mesafe, kimi zaman "içimize kadar girerek" özümüzü çürütmesi endişesinde, kimi zamansa "biz Batı'dan daha Batılıyız aslında" sözlerinde yankı bulan arzu arasında mütemadiyen açılıp kapanıyor. Gerek bu mesafenin ölçeği, gerekse Batı'ya atfedilen anlamlar, esasen bütünüyle ideolojik bir anlatının içinde kurgulanıyor. Öyle ki Erdoğan'ın anlatısında travmanın imparatorluğun kaybı mı, Batı'yla karşılaşma deneyiminin kendisi mi, yoksa bu deneyimin mirası olarak aktarılan ruh hali mi olduğu bile netlik kazanmıyor. Bu tarihsel deneyime ilişkin açık olan yegâne şey, aşağılanma, haset ve iğrenmenin baskın geldiği bir *duygu arşivi* gibi görünüyor. Bu arşivin kurulmasına önayak olan travmanın kaynağına ilişkin muğlaklık ise, Erdoğan'ı aktardığı tarihsel zulmün esas kaynağına, mağduriyetin kadim failine, *bizi biz* yapan asıl şer odağına, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarından itibaren *bizim* değerlerimizi değersiz kılarak, aşağılayarak, bastırarak ve hatta yok ederek varlığımıza en büyük tehdidi teşkil eden somut ve ezeli düşmanı işaretlemeye yöneltiyor.

İçimizdeki Batı: Kadim bir mağduriyet faili, nefret, kaygı ve öfke nesnesi olarak CHP ve zihniyeti

Her ulusal projede olduğu gibi, modern Türkiye'nin doğuşu da, bir dizi tasfiye ve bastırma pratiğine sahne oldu. Yüzünü Batı'ya ve Batılılaşmaya çeviren siyasi elitler, Osmanlı-İslâm mazisini adeta bir kolektif unutuşa terk ettiler. Hatta denilebilir ki Cumhuriyet'le birlikte tesis edilmeye çalışılan ulusal kimliğin inşası, "Osmanlılık bilincinin yapıtaşı olan İslâmi söyleme karşı" yürütülen bir "mevzi savaşı"nın tarihi olarak okunabilir. Bu savaşın mağlubu ise, "Gelenek/Doğu/

İslâm/Osmanlı'dan müteşekkil bir Kemalist bilinçdışı" gibi duruyor (Yörük, 2009, s. 309-315). Her ne kadar Kemalist Batılılaşma sürecinin temel gayesi, imparatorluğun dağılma sürecinde gerek seçkinlerin gerekse milletin yaşamış olduğu "kolektif eziklik ve aşağılık duygusuyla başa çıkmak, bir yaralanma ve eziklik olarak yaşanmış kurucu travmayı" aşmak olsa da (Yörük, 2009, s. 314), bu süreçte ulusal kimliğin derinliklerine işleyecek başka bir *yara* açılıyor ve özellikle İslâmi muhafazakâr kolektif öznede derin bir *iz* bırakıyor. Erdoğan'ın geçmiş anlatısında, mağduriyetin esas kaynağını teşkil eden, tam da bu yüzden öncelikle Cumhuriyet'in kuruluş yıllarının aktörleri oluyor. *Bize* Batı'dan daha aşina, daha yakın bir düşman varsa o, kökü içeride olan CHP ve bilhassa onunla özdeşleştirilen tek parti dönemiyle, bu dönemin aktörleri olan Kemalist seçkinler gibi görünüyor.

> 1940'lı yıllar boyunca, Türkiye'de millete, milletin değerlerine, milletin kutsallarına karşı aleni bir savaş yürütüldü. Bu ülkede camilerin kapılarına kilit vuruldu. Camiler ahıra, depoya, müzeye çevrildi. Kur'an-ı Kerim'i öğrenmek de, öğretmek de, okumak da yasaklandı. Ezan aslına mugayir bir şekle çevrildi. İnsanların her türlü özgürlüklerine kısıtlama getirildi. Sakal bıyıktan giyim kuşama kadar standart bir insan tipi, standart bir kafa yapısı inşa edilmek istendi. Bazı vatandaşlar makbul görülürken bazılarına tehdit yaftası yapıştırıldı.[7]

CHP ve zihniyeti, Erdoğan'ın söyleminde *içimizdeki Batı* olarak tam da Batılılaşma bahsinde andığımız aşağılanma ve iğrenme duygularının yöneldiği en kadim ve somut nesneyi teşkil ediyor. Onun tahayyülünde ve dilinde CHP, milletin özüne saldıran, milletin özünü ondan çekip alan, iba-

7 "Erdoğan'ın AKP 4. Olağan Büyük Kongre Konuşması", 30 Eylül 2012, bkz. https://www.youtube.com/watch?v=2lBYT4PrpyA

detinden kılık kıyafetine kadar milleti baskılayan ve hizaya çekmeye çalışan bir şer odağı olarak karşımıza çıkıyor. Erdoğan mağduriyet ekseninde yaptığı pek çok konuşmasında özellikle camilerin ahıra, depoya çevrildiği iddiasını sıklıkla zikrediyor. Bu iddia, milletin değerlerinin/kutsallarının aşağılanmasının boyutunu olabilecek en uç örneklerle göstermenin, zulmü en yakıcı ve yaralayıcı biçimde hatırlatmanın kritik bir aparatı olarak iş görüyor.

Diğer yandan Erdoğan'ın mağduriyet anlatısının, esasen kültürel bir zeminde yükseldiğine şahit oluyoruz. Din de bu kültürün bir parçası, gündelik hayatın bir bileşeni olarak zikrediliyor. Dolayısıyla Erdoğan'ın Cumhuriyet'in kuruluşu ve ulusal kimliğin inşası sürecini bir mağdurluk manzumesi olarak aktarırken dinin bastırılması ve kamusal alandan dışlanmasının kültür ve gündelik hayat nezdindeki karşılığı olan dış görünüş/kılık kıyafet hususundaki baskılardan bahsetmesi tesadüf değil. Bu örneklerin mütemadiyen tekrarı ise, hem geçmişte hem de şimdide mazlum özneyi özünden eden, onu dışlayan, aşağılayan aktöre karşı verilen güçlü bir duygusal tepkiyi daha doğuruyor: *Nefret*.

Nefret, yoğun bir duygudur ve tam da bu nedenle *bizi* nefret etmeye sevk edecek edimlerin yoğun, yakıcı ve yaralayıcı olması gerekir. Bu duygu her daim bir şeye ya da bir kişiye karşıdır. Fakat o şeyin ya da kişinin temsil ettiği veya yerini aldığı bir gruba, kolektiviteye karşı da beslenir. Bu açıdan nefretin, oldukça *ekonomik* bir duygu olduğu söylenebilir; asla tek bir şeyde ya da kişide ikamet etmez, nesneler arasında gezinir durur (Ahmed, 2014, s. 59-68). Erdoğan'ın diline pelesenk olmuş olan CHP *zihniyeti* vurgusunu, tam da nefretin ekonomik yapısıyla ilişkilendirebiliriz. Ona göre geçmişte ve bugün yaşanan mağduriyetlerin müsebbibi, tek başına CHP değil, seçkinlerden bürokratlara, sermayedarlardan sıradan insana kadar CHP *zihniyetinin* vazettiği du-

yuş/düşünüş/eyleyiş biçimlerini bünyesinde barındıran tüm toplumsal aktörlerdir.

> Bu ülkede seçkinler, elitler, siyasi, askerî, devlet gücünü elinde bulunduranlar, milletten her zaman istediler, milleti adam yerine koymadılar, milletin ferasetine, basiretine, enginliğine, derinliğine hiçbir zaman inanmadılar, hiçbir zaman itibar etmediler. Ama biz, milletin içinden geliyoruz, biz milletin ta kendisiyiz.[8]

Erdoğan'ın liderliğinin hemen her döneminde bir nefret nesnesi olarak işaret ettiği ve milleti aşağılayan, onun özüne, cevherine "yabancı" olan seçkinler/elitler motifi, gerek biz/onlar[9] ikiliğinin sınırlarının çizilmesinde, gerekse de nefret duygusunun istikametinin belirlenmesinde ve kitleselleşmesinde kritik bir rol oynar. Tanıl Bora'nın "milli iradeci popülizm" olarak andığı ve seçkinler/millet zıtlığına yaslanan bu retorik (Bora, T., 2017, s. 479), gücünü ve sürdürülebilirliğini tam da beslediği/yeniden ürettiği nefret duygusundan alır. Zira nefretin bekası, *biz*in varlığını tehdit eden başkasının her daim el altında olmasına bağlıdır. Başka deyişle nefret, nesnesini yıkmak isterken bile aslında her daim ona dokunmak, temas etmek ister. Seçkinler/millet zıtlığı, bu açıdan bakıldığında son derece işlevsel bir aparattır. Zira CHP zihniyetinde olan seçkinler, geçmişte de, bugün de vardırlar ve gelecek için de her daim bir tehdit teşkil ederler.

Nefret duygusunun sevginin değil, kayıtsızlığın karşıtı olarak görülebileceğinden bahseden Ahmed, kayıtsızlığın, kayıtsız kaldığımız şeye ihtiyacımız olmadığını ima ettiğini, nefretin ise aksine, sürdürülebilir olmak için o nesneye *aşı-*

8 "Erdoğan'ın TBMM Grup Toplantısı Konuşması", 8 Temmuz 2014, bkz. https://www.youtube.com/watch?v=fxEwQWfsokQ

9 Erdoğan'ın retoriğinde ikili karşıtlıkların ne denli kilit bir rol oynadığına ilişkin bir tartışma için, bkz. Biliç, E. E. (2015), "Kötü Eski, İyi Yeni Retoriğinde İkili Karşıtlıklar", *Marka Takva Tuğra* içinde, s. 192-198. Evrensel Basım Yayın.

rı bir gereksinim duyduğunu söylüyor. Başka deyişle nefrete, bir başkasının varlığı yol açıyor, fakat ardından o artık *bize* ait bir duygu oluyor ama ömrü, yine başkasının mütemadi varlığına tabi kılınıyor. Bu yüzden de nefret "incinmeye karşı bir savunma olarak" her daim kendi nesnesini üretme kapasitesini haiz bir duygu olarak karşımıza çıkıyor (2014, s. 59-70).

Diğer yandan Erdoğan'ın mağduriyet anlatısına başvurduğu hemen her yerde *ben*i ve *biz*i milletle özdeşleştirmesi, milleti hor gören ve millete zulmedenlerle arasına keskin bir sınır çizmesini mümkün kılması bakımından da son derece kritik görünüyor. Çünkü nefret, kendimiz ile başkaları arasındaki *sınırların müzakeresi* esnasında ortaya çıkıyor. Başkalarının varlık sahamıza bir tehlike olarak girişiyle ve beraberinde *biz*im varlığımıza tehdit teşkil edecek şekilde hareket etmesiyle gelişen bu duygu, tam da bu yüzden içinde bir tür savunma güdüsünü barındırıyor. *Biz*den başka olan bir grubu temsil eden kolektif bedenin, *biz*i "işgal etme" ya da "kirletme"[10] ihtimaline karşı gelişen bir savunma güdüsünden bahsediyoruz (Ahmed, 2014, s. 70-73).

Erdoğan'ın dilinde nefret, belki de en güçlü zeminini, varlığın işgaline yönelik tehdidin en radikal boyuta vardığı bir tarihsel momentte, Menderes ve onun idamı bahsinde buluyor. Zira bu hatıra, milletin zihninde de adeta kemikleşmiş bir travma olarak varlık gösterip hatırlanıyor. Erdoğan, geçmişin acılarından bahsettiği her konuşmasında Menderes'i anıyor, onu da kendisi gibi "milletin adamı" addediyor, akıbetiyle değilse bile, millete hizmetiyle ve millette uyandırdığı *his*le kendisini onunla özdeşleştiriyor.

---

10 Bu tespitler, bir önceki bölümde değindiğimiz Batı'ya ve Batılaşmaya yönelik iğrenme duygusunu çağrıştırıyor. Cemil Meriç'in Batılılaşma hakkındaki "ırz teslimi" vurgusunu da hatırlayacak olursak, bahsettiğimiz mağduriyet uğraklarının nasıl birbirinin içine geçen ve mütemadiyen diyalog halinde olan duygusal tepkilere tekabül ettiğini görebiliriz.

> Merhum Adnan Menderes, 10 yıl bu ülkeyi idare etti, baskılara son verdi, zulme son verdi. Hakarete, ayrımcılığa, kibirli devlet anlayışına son verdi. ... Ezanı aslıyla okumayı yasakladı bu CHP ve onu merhum Menderes aslına döndürdü. Kur'an öğretmenin üzerindeki baskıları merhum Menderes kaldırdı. Sanayi dedi, yatırımların önünü açtı, tarım dedi, Türkiye'nin her tarafında tarıma can suyu verdi. Şehirleri imar etti. Köprüler, barajlar, yollar, okullar inşa etti. Merhum Menderes ile milletin yüzü güldü.[11]

Menderes'in 27 Mayıs askerî darbesinin ardından idamı, yakıcı bir anı olarak Erdoğan'ın dilinde, faillerini açıktan ifşa edecek ve nefreti mobilize edecek biçimde yerini alıyor: "Merhum Menderes ve arkadaşlarının idam edilmesine seyirci kalan, teşvik eden, su taşıyan kim? O da CHP!"[12] Erdoğan tarafından Menderes'in hazin sonuna önayak olan fail olarak işaretlenen CHP ve zihniyeti jargonu, son derece işlevsel görünüyor. Çünkü bu denklemde Menderes milletle, millet ise Erdoğan'la özdeşleştiriliyor. Tam da buradan hareketle Erdoğan'ın iktidarının özellikle ilk yıllarında kendisini mütemadiyen Menderes'le özdeşleştirmesi, hitap ettiği kitlede de son derece güçlü bir duygusal karşılık buluyor. Zira Menderes imgesi zulmün, aşağılanmanın, bastırılmanın ve yok edilme korkusunun en kuvvetli sembolü olarak ortaya çıkıyor. Hatta Menderes ona reva görülen muamelenin, yapılan zulmün failleri olarak işaretlenenlere yönelik nefreti bugüne taşımanın ve daima diri tutmanın adeta *pornografikleşmiş* bir aracı halini aldı.

Yeni Osmanlıcı anlatının özellikle 2010 yılı itibariyle kuvvetli bir biçimde dolaşıma girmesinden önce, Erdoğan'ın en

11 AKP Muğla Mitingi, 2 Mart 2014, bkz. https://www.youtube.com/watch?v=D6Z4k5GHLEs

12 AKP Ağrı Mitingi, 10 Mart 2014, bkz. https://www.youtube.com/watch?v=Sty8RS_Qwuw

O GÜN BİZ YOKTUK !



KILINA ZARAR GELİRSE



DÜNYAYI BAŞINIZA YIKARIZ

Bu çalışmayı yaptığım esnada AKP tabanının sosyal medya hesaplarını aktif bir şekilde takip ettim. Siyaset sahnesinde bir şeyler olup biterken, AKP destekçileri de kendi sözlerini, duygularını bu tarz görseller üretip dolaşıma sokarak kuvvetli biçimde ifade ediyorlardı zira. Aksini belirtmediğim sürece, kitapta yer verilen görsellerin, ait oldukları hesapların Instagram sayfalarından alındığını not düşeyim.

çok özdeşleştirildiği tarihsel figürün Menderes olması elbette tesadüfi değil. Menderes'in anısı ve hazin sonu, Erdoğan'ın iktidarını tam manasıyla tesis edip sağlamlaştırmaya çalıştığı yıllar boyunca onu ve destekçilerini adeta bir gölge gibi takip eden bir tekinsizlik/tehlike/tehdit olarak işledi. 2010 yılı öncesinde Erdoğan henüz mağduriyet anlatısına alternatif bir kolektif kimlik anlatısı kuramamış, kuracak koşullara tam manasıyla erişememişti. Her fırsatta işaret ettiği nefret nesnesi, aynı zamanda da yoğun bir *tehdit algısının* nesnesiydi. Nefreti kuran ve besleyen geçmişin, bugün de tekrarlanma *ihtimaline* ilişkin bir tehdit algısını diri tutuyordu Menderes'in hatırlanması. Bu travmatik deneyim, geleceğin içine baş edilemez bir tehdit olarak yerleşmişti adeta.

Brian Massumi, geleceğin potansiyel olarak geçmişte ve şimdide olan bitenden çok daha fazla bir şeyi barındırdığından bahsediyor. Tehdit algısının baş edilemez oluşunun tam da bu *fazlalık*tan, gelebilecek olanın gelme *ihtimalinden* kaynaklandığını iddia ediyor. Ona göre tehdit, her daim bir *belirsizliği* çağırıyor, çünkü içinde, tehlikenin tüketilmemiş bir artığını barındırıyor. Bu açıdan tehdit algısının, kendine özgü bir varoluşu, diğer duygulara benzemeyen bir ontolojisi vardır diyor: "Öngörü olarak korku"dur o, var olmayan ama *hissedilen* gerçekliğin korkusu (2010, s. 53-54). Hem hatırlanan hem de gelecekte belirsiz bir zamana/uzama konuşlandırılan tehdit, yaralı öznenin geçmişinin, şimdiye bıraktığı bir *iz* gibi işler.

Tehdit algısının bir sonucu olarak Erdoğan'ın Menderes'i her zikredişine, bir tür endişe/kaygı durumunun içkin olduğunu iddia etmek mümkün. Çünkü kaygı esas olarak nesnesiz bir korkuya tekabül ediyor; korku teşhis edilebilir bir tehdide karşı verilen duygusal tepkiyken, kaygı ise "tehdit edici fakat belirsiz" bir olayın gergin biçimde beklenmesini imliyor (Ahmed, 2014, s. 86). Şimdi ve burada gördüğü-

müz yahut işittiğimiz şey, yani bir nesne ya da durum olarak ayırt edilebilir olan bir şey bizde korku duygusunu uyandırıyor. Kaygı ise her şeyden önce bir tehlike *beklentisiyle* ilişkili (Salecl, 2013, s. 26-27), bu yüzden de varoluşa yönelik olası bir tehdit olarak, bünyede korkudan çok daha sinsi biçimde işliyor.

Erdoğan'ın söyleminde tek parti dönemi, bir tür meşruiyet krizinin yoğun bir biçimde yaşandığı ve buna bağlı olarak İslâmi muhafazakâr kolektif öznede *içe kapanma*nın ve *kaygı*nın hâkim olduğu bir tarihsel süreç olarak yer buluyor. Güç kaybının, kimlik kaybının, emperyal geçmişin kaybının kolektif öznenin his dünyasındaki bir karşılığı acı ise, diğeri de bu kayıpların beraberinde getirdiği muğlak *tehlike* gibi duruyor. Renata Salecl kaygıyı, tam olarak bu tarz bir tehlikeye verilen duygusal tepki olarak tanımlıyor (2013, s. 28). Nitekim tek parti döneminin ardından Menderes iktidarıyla birlikte Erdoğan'ın da içinden çıktığı kolektif öznede gelişen kısmi özgüven, Menderes'in idam edilişiyle yerini yeniden kemikleşmiş bir kaygıya bırakıyor.

Erdoğan'ın mağduriyet anlatısında bünyevileşmiş bir kaygının kaynağı ve faili olarak büyük yer kaplayan CHP ve zihniyeti, İslâmi muhafazakâr kolektif öznenin uğradığı bir başka zulmün, 28 Şubat'ın da faili olarak geçiyor. Milli Görüş geleneğinin kurucusu ve dönemin başbakanı olan Erbakan'ın 1997 yılında, Cumhuriyet rejimine tehdit teşkil ettiği algısını yaratan bir dizi ediminin ardından istifaya zorlanması ve partisinin kapatılmasıyla son bulan bu süreç, aslında bir tür Kemalist restorasyon dönemi olarak okunabilir (Bora, T., 2017, s. 477). 28 Şubat süreci, Erdoğan ve destekçileri nezdindeyse, mağduriyet mirasının aktarımı bağlamında iki açıdan önem teşkil ediyor: Hem diğer mağduriyet uğraklarına kıyasla *yakın* bir geçmişte gerçekleşmiş, yani aktarılan değil *tanık olunan*, yaşanan, bizatihi maruz kalınan bir

süreç, hem de Erdoğan'ın iktidara ve muktedirliğe yolculuğunun miladı niteliğinde.[13]

2002 yılında AKP'nin, Erdoğan'ın genel başkanlığında seçimlerden tek başına hükümet kurma yetkisiyle çıkmasına rağmen (3 Kasım 2002), siyasi yasağı nedeniyle başbakanlık makamına yaklaşık dört ay gecikmeli oturması (14 Mart 2003), tarihsel mağduriyetler silsilesinin onun şahsında cisimleşen ve kitlelere aktarılan en *tanıdık* uğrağını oluşturuyor. Malumunuz, Erdoğan'ın siyasi yasağının sebebi, 1997 yılında Siirt'te bir miting sırasında okuduğu bir şiir.[14] Onun 28 Şubat sürecinde yargılanarak dört ay hapis yatmasına ve başbakanlık koltuğuna geç oturmasına yol açan bu edim, liderlik serüveni boyunca, özellikle de iktidarını sağlamlaştırdıkça başvurduğu ve kitleleri mobilize etmesini sağlayan duygu-yoğun bir sembolik siyaset aracı halini aldı. Erdoğan gerek mitinglerde, gerek parti kongrelerinde, seçim propagandalarında, ödül/açılış törenlerinde ve hatta mecliste[15] sıklıkla şiir okur oldu.[16] Okuduğu şiirler ağırlıklı olarak İslâmi muhafazakâr geleneğin mağduriyet anlatısının etkili kültürel kaynaklarını teşkil eden şairlere ait. Bu şiirlerin ortak özelliğiyse, dizelerinde yoğun bir mazlumluk ve eziklik duygusunu barındırmaları: *Biz kısık sesleriz/Minareleri sen*

13 "Son Darbe 28 Şubat: Bir Liderin Doğuşu", bkz. https://www.youtube.com/watch?v=7WbvFS2E-w8

14 "Başbakan Erdoğan'ın Siirt'te Okuduğu Şiir, 1997", bkz. https://www.youtube.com/watch?v=2drsdVS0r0A

15 Erdoğan cezaevine girmesine sebep olan şiiri, 12 Haziran 2011'de meclisteki hükümet programı görüşmelerinde yeniden okur. Bu eylemin bizatihi kendisi bile, hem Erdoğan'ın muktedirliğine ilişkin sembolik bir gösteren, hem de onun intikamcılığının mahiyetine dair güçlü bir ipucudur. "Recep Tayyip Erdoğan, Ceza Aldığı Şiiri Meclis'te Okudu", bkz. https://www.youtube.com/watch?v=cCxyHhNM42w

16 Öyle ki Erdoğan'ın cezaevine girdiği gün, 1999 yılında kendi sesiyle okuduğu bir şiir albümü yayınlandı. Ulus Müzik etiketiyle piyasaya sürülen albümün yapımcılığını İskender Ulus üstlenmişti. Bkz. "Bu Şarkı Burada Bitmez: Recep Tayyip Erdoğan Şiir Albümü", https://www.youtube.com/watch?v=ka0TzHOHDEo

ezansız bırakma Allahım!/Ya çağır şurda bal yapanlarını/Ya kovansız bırakma Allahım! ... Müslümanlıkla yoğrulan yurdu/ Müslümansız bırakma Allahım! ... Kahraman bekleyen yığınlarını/Kahramansız bırakma Allahım! ... Bilelim hasma karşı koymasını/Bizi cansız bırakma Allahım! ... Bizi sen sevgisiz, susuz havasız/Ve vatansız bırakma Allahım![17] Erdoğan'ın en çok okuduğu şiirlerden biri olan Dua'ya, kuvvetli bir *biz* vurgusu hâkim. Onun şahsi geçmişinde de temsilini bulan bu *biz*, sesi *kısılmış*, ezansız ve vatansız *bırakılmış*, dindar ve milliyetçi bir kolektif özneyi sembolize ediyor. Diğer yandan Erdoğan, *biz*i kuran geçmişin içinden adeta bir kurtarıcı olarak çıkıp gelmişçesine, okuduğu şiirlerde kitleye geçmişin o karanlık günlerini hatırlattıktan sonra, artık zulmün sona erdiğinin müjdesini vererek umut ve özgüven aşılamaya çalışıyor. *Unutmayın!/Her karanlık gecenin bir sabahı vardır/Her kışın baharı vardır/Karanlıkları aydınlığa çeviren/Hüzünleri ferahlığa tahvil eden bir yüce el, bir yüce kudret vardır! ... Kanayan bir yara gördüm mü yanar ta ciğerim/Onu dindirmek için kamçı yerim çifte yerim/Adam aldırma da geç git diyemem, aldırırım/Çiğnerim, çiğnenirim hakkı tutar kaldırırım/ Zalimin hasmıyım amma severim mazlumu.*[18]

28 Şubat'ın kolektif hafızadaki tazeliğinin, yalnızca hatırlanan değil bizatihi Erdoğan ve destekçileri tarafından yaşanmış, görülmüş, maruz kalınmış, sonuçları olmuş bir "zulüm" uğrağı olarak kurgulanmasından kaynaklandığını söylemiştik. Nitekim Erdoğan 28 Şubat sürecine gönderme yaptığı konuşmaların çoğunda, özellikle kendi öznel deneyiminden, çektiği çilelerden bahsediyor. Parlak ve Uz, onun bu eğilimini "kişisel acıyı topluma katma" olarak tarif ediyorlar. Onlara göre 28 Şubat süreci, seçmen/kitle ile liderin özdeşleşmesini mümkün kılan en anlamlı acı deneyimi-

17 Arif Nihat Asya: "Dua".

18 Mehmet Akif Ersoy: "Uysal Koyun".

ni teşkil ediyor (2016, s. 91). Belki tam da bu nedenle, mazlumluk arşivinin bu ögesi, dile geldiği her bağlamda Erdoğan tarafından detaylı bir biçimde, uzun uzadıya anlatılıyor:

> Sadece başörtüsü taktığı için üniversitelerimizin kapısından çevrilenlerin, imam hatipte okumaya gayret edenlerin 28 Şubat zulmünün içinde nasıl yaşadıklarını *ben de gördüm.*[19] Yüzlerce insan, inançlarından, görüşlerinden, görünüşlerinden dolayı bu süreçte mağdur edilmiştir. Bürokraside cadı avı başlatılmış, hukuksuz işten atmalar, uzaklaştırmalar, sürgünler yaşanmış, fişlemeler, fişlenmeler gerçekleşmiş, televizyon ekranlarından ve gazete sayfalarından inançlı kesimlerin hissiyatı, ağır bir saldırıya maruz kalmıştır. (...) Üniversite kapılarında milletin evlatları rencide edilmiştir. (...) Bu ülkede bunlar yapıldı! Bunların ahı, bunların vahı yerde kalır mı? (...) Kendi şahsi çıkarları için millet iradesini çiğneyenleri ne tarih ne de toplum *asla affetmeyecektir*![20]

> Bir baba olarak *ben de bu çileyi çektim*, çünkü benim kızlarım da okulun kapısından geri çevrilmişti. (...) Bunları yaşadık biz, üniversiteyi okumadılar Türkiye'de, mecburen Amerika'ya gönderdim, orada okudu başörtülü olarak. Düşünebiliyor musunuz? *Öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya*![21]

> Ya bunca zamandır ne işiniz vardı başörtüsüyle ya? Benim başı örtülü, başı açık kızlarımla niye uğraştınız ya? Niye bizim bu kızlarımızı böyle böldünüz ya? Niye onları eğitim-

19 "28 Şubatlar Bin Yıl Sürmez" etkinliği konuşması, 28 Şubat 2015, bkz. http://www.iha.com.tr/haber-erdogan-28-subat-surecinde-basindan-gecenleri-anlatti-442883/

20 TBMM Grup Toplantısı konuşması, 28 Şubat 2012, bkz. https://www.youtube.com/watch?v=oPiWLPxORUY

21 Eskişehir Mitingi, 7 Mart 2014, bkz. https://www.youtube.com/watch?v=UqdCGPtqrgE

öğretim özgürlüğünden mahrum bıraktınız ya? Bu haklarını ellerinden aldınız ya? Ey CHP, sen busun işte, busun![22]

Erdoğan tam da 28 Şubat'ı *yakın geçmişe ait* bir mağduriyet uğrağı, bir zulümler silsilesi olarak aktardığı için, bu konudaki konuşmalarının tonuna hâkim olan esas duygu, *öfke* oluyor. AKP'nin kuruluş ve yükseliş yıllarında söylemine toplumun gerilimlerine hassasiyet barındıran bir dil hâkimken, zamanla bu dil yerini giderek öfke diline bıraktı (Dindar, 2014, s. 140). Diyebiliriz ki öfke, Erdoğan'ın yıllar içinde iktidardaki yerini sağlamlaştırmasıyla ve aynı ölçüde kırılganlaşmasıyla birlikte siyaset sahnesinde giderek daha baskın bir rol üstlendi.[23] Üstelik bu duygu, yalnızca onun dilinde değil, jest ve mimiklerinde de sıklıkla kendini gösterir bir hal aldı, bir tür iktidar/erkeklik performansına dönüştü.

Öfke, temelde algılanan adaletsizliğe, haksızlığa uğramışlık hissiyatına verilen bir tepki olarak kavranıyor (Lyman, 2004). Tıpkı diğer duygular gibi, içsel değil ilişkisel olduğu aşikâr. Öfkenin, algılanan adaletsizliğin tazmini, iade-i itibar beklentisi ve intikam arzusuyla karakterize olduğu söyleniyor (Henderson, 2008, s. 30). Toplumsal tanınmanın kaybı ve kaybın getirdiği acı deneyimine bağlı olarak ortaya çıkan öfke, daha ziyade spesifik eylemlere/olaylara yöneliyor (Ben-Zeev, 1992, s. 94). Öfkeyi, öznelerin kendilik algısını, kimliğini yahut kamusal imgesini tehdit eden, aşağılama, baskılama ve karalama gibi doğrudan ya da dolaylı eylemler tetikliyor (Schieman, 2006, s. 495). Öfke, içinde tam da adaletsizliğin tazmini talebini barındırdığı için, siyasal eylemli-

---

22 Niğde Mitingi, 3 Mart 2014, bkz. https://www.youtube.com/watch?v=qQcWAXQgleQ

23 Zafer Yılmaz, bu halet-i ruhiyenin özellikle Gezi Parkı ayaklanmasından sonra gerek AKP gerekse destekçilerinde reaksiyoner bir mobilizasyonu arttırdığını iddia eder. Ona göre katı Türk-İslâm ideolojik bagajı, Gezi'den sonra tam manasıyla yeniden devreye sokulmuş ve yaygınlaşması için sosyal medya çok etkili bir biçimde kullanılmaya başlanmıştır (2017, s. 12).

liği çağıran, motive eden, ateşleyen bir duygu olarak varlık gösteriyor (Holmes, 2004, s. 210).

Mary Holmes, kadınlar gibi baskı altına alınan, toplumsal açıdan dezavantajlı gruplara bütün duygusal tepkiler atfedilirken, öfkenin hariç tutulduğundan bahseder (2004, s. 215). Zira öfke, eril bir duygudur; ifadesini, ya iktidar talebinde bulur ya da iktidar konumunda. Diyebiliriz ki Erdoğan'ın şahsiyetinde de giderek daha hâkim bir özellik olarak karşımıza çıkan öfke duygusu, onun serüveninde mağdurluktan muktedirliğe açılan kapının anahtarı oldu: Uzak ve yakın geçmişin mirası olan haksızlıklara ve zulme zamanında verilemeyen tepkinin, iktidar konumunda, *şimdi*de ifade bulmasını mümkün kıldı. Aynı zamanda hesaplaşmanın ve tazminatın ivmesini teşkil etti.

Tam da iktidar konumundan devşirilen konforla, öfkeye eşlik eden telafi ve tazmin isteği, Erdoğan'ın dilinde öncelikle bir direniş hatta savaş söylemi olarak yer alıyor. Nitekim onun sıklıkla tekrar ettiği "dik duracağız, eğilmeyeceğiz," sözü kitlelerdeki karşılığını da hemen her mitinginde kulağımıza çalınan "Dik dur eğilme, bu millet seninle," tezahüratında buluyor: Böylelikle Erdoğan'ın öfkesi, bütün unsurlarıyla çoğunluğun, vasatın da dili halini alıyor (Dindar, 2014, s. 147). Yine onun diline pelesenk olmuş olan ve 28 Şubat sürecinde maruz kalınan zulümlere gönderme yapan "biz bu yola kefenlerimizi giyerek çıktık," cümlesi de, öfkeden devşirilen bir direniş ve savaş söyleminin olduğu kadar, gücün, erkekliğin, artık bastırılmasına gerek kalmayan kinin ve neredeyse hiç tatmin olmayacak bir intikam arzusunun dışavurumu olarak görülmeli.

> ...artık "haksızlıkların ve gamların" bilincine ulaşmış bir mazlum için *adalet* ya da *intikam/tazmin söylemine* geçişin koşulları tamamlanmak üzeredir. Öznenin edilgenliği ve

makûs kaderi, haksızlıkların giderilmesinin ardından sona erecektir. Mazlum zalime/kadere/tarihe/modern devlete/emperyalist işgalcilere vb. karşı kendisini *adalet gününe* hazırlar. Karşı tarafa haddini bildirme ve zalime geçmişin bedelini ödetme isteği olgunlaşır. Artık maruz bırakıldığı *zulmün* ayırdına varmaktadır. Dünyayı algılama biçiminde önemli bir eşiğe ulaşmak üzeredir; zaman, söylemi –kaçınılmaz olarak– değiştirme zamanıdır. Bunu da ya mutlak güce sahip bir Tanrı'nın adalet getirici öfkesiyle, ya da kendi elleriyle gerçekleştirecektir (Açıkel, 1996, s. 187).







Menderes'ten Abdülhamid'e giden yolda kritik bir kavşak: Erdoğan'ın Davos çıkışı ya da *biz aslında kimiz*?

Erdoğan'ın bir lider olarak siyaset sahnesindeki serüveni, 2009 yılının Ocak ayına gelindiğinde iki genel seçim ve bir yerel seçim zaferine sahne olmuştur. Erdoğan ve partisi cumhurbaşkanının halk tarafından seçilmesi yönündeki anayasa değişikliğinin oylandığı 2007 referandumundan da % 69'luk bir evet oranıyla, yine zaferle çıkar. 2007 yılı, referandum gerilimi vesilesiyle Erdoğan ve AKP bakımından mazlumluk arşivine, mağduriyet manzumesine dâhil edilebilecek bir dizi olaya da gebedir aslında. Partinin cumhurbaşkanı adayı olarak Abdullah Gül'ü göstermesi ve Gül'ün cumhurbaşkanlığı için fazla "İslâmcı" bulunmasından doğan gerginlik, Türkiye tarihinde Cumhuriyet mitingleri olarak anılan ve temel olarak hükümetin laiklik karşıtı eylemlerini hedef alan reaksiyoner bir halk tepkisine yol açar. Yine aynı yıl Genelkurmay Başkanlığı internet sitesinden bir uyarı metni yayınlanır (e-muhtıra olarak geçer) ve hükümetin "laiklik karşıtı" eylemlerinden duyulan rahatsızlık dile getirilir. Erken genel seçimle sonlanan bu süreçten Erdoğan ve partisi % 46'lık bir oy oranıyla zaferle çıkar ve ardından cumhurbaşkanlığına yine Gül'ü aday göstererek seçilmesini sağlar. 2008 yılına gelindiğinde AKP'ye laiklik karşıtı icraatlarından dolayı kapatma davası açılır fakat Anayasa Mahkemesi yalnızca partiye yapılan hazine yardımı oranının düşürülmesi kararını verir (Koyuncu, 2014, s. 63-64).

Erdoğan'ın kişisel hikâyesi ve siyasal serüveninin duygu arşivine ilk kez eziklik ve yenilgi değil, bir tür zafer anlatısı olarak dâhil olan bu süreç, İslâmi muhafazakâr gelenek açısından da iki yüz yıldır süren zulme karşı iktidar konumundan gerçekleştirilecek etkili bir direnişin miladıdır ade-

ta. Nitekim Erdoğan bu sürecin ardından yaptığı ve "ağlatan konuşma" olarak anılan bir konuşmasında, bir yandan geçmişin mazlumluk mirasını hatırlatan, diğer yandan zafer tınısı uyandıran şu ifadeleri kullanacaktır:

> Şair Ece Ayhan'ın da dediği gibi, onlar vurdu, biz büyüdük. Konuştuk, susturmak istediler, şiir okuduk, mahkûm ettiler. Düşündük, dışladılar. Siyaset yollarını bize kapatmak istediler, muhtar bile olamaz diye manşetler attılar. Cumhurbaşkanı seçemezsiniz, anayasayı değiştiremezsiniz dediler. Parti kapatmayla bizi tehdit ettiler. (...) Milletim on yıllar boyunca iradesine nasıl ipotek konulduğunu unutmasın.[24]

Erdoğan'ın bu konuşmasına hâkim olan tınının, bir tür muzafferlik duygusu olduğunu ve İslâmi muhafazakâr kolektif özne açısından kathartik bir âna tekabül ettiğini *hissetmek* zor değil. Onlar vurdukça büyüyen, her yenilgiden daha da güçlenerek çıkan ve nihayetinde yenilgiyi bertaraf edecek güce ulaşan bir kolektif öznenin zafer narası bu. Dikkat ederseniz Erdoğan, konuşmasının sonunda destekçilerine on yıllar boyunca süren "ıstırabın şuuru"nu (Bora ve Erdoğan, 2013, s. 633) kaybetmemeyi, kolektif bedende açılan yaraları "unutmamayı" salık vermeyi ihmal etmiyor. Çünkü hatırlamak, mazlumluk arşivinden devşirilen duyguları diri tutmaya yarayan, mazlumluğun kolektif bedende yarattığı ruh halini bir tür tazmin ve intikam arzusuna yönlendiren en etkili aparat olarak karşımıza çıkıyor.

Velhasıl, 2009 yılına gelindiğinde, Erdoğan ve partisinin seçim zaferlerinden devşirilen yeni duygu ikliminin, bu kez daha geniş kitlelere nüfuz etmesinin, onu destekleyen kolektif bedeni genişletmesinin vesilesi olan uluslararası bir

---

24 "Başbakan Recep Tayyip Erdoğan Ağlatan Konuşması", bkz. https://www.youtube.com/watch?v=Qh8to0E2flk

"hadise" meydana geliyor. Erdoğan, İsviçre'nin Davos kasabasında yapılan ve dünyanın pek çok ülkesinden liderlerin katıldığı 39. Dünya Ekonomik Forumu'na katılıyor. Bazı köşe yazarlarınca dünyadaki "zenginlerin panayırı" olarak nitelendirilen bu toplantılar,[25] dünyanın ekonomik, siyasi gidişatının panoraması niteliğinde ve bu yönüyle bütün dünya basınının ilgi odağı oluyor. 30 Ocak 2009 tarihinde Erdoğan, zirvenin "Gazze" oturumunda, moderatörle ve İsrail Cumhurbaşkanı Şimon Peres'le bir gerginlik yaşayarak oturumu terk ediyor.[26]

Öncelikle bütün dünyanın gözleri önünde, canlı yayında cereyan eden bu hadisenin muhteviyatından kısaca bahsedelim: Erdoğan, konuşması esnasında İsrail ile Filistin arasında on yıllardır süren savaşın geldiği noktada, İsrail'in Gazze'de orantısız güç kullandığını ve uluslararası toplumun buna seyirci kaldığını dile getiriyor; Gazze'ye yönelik ablukanın kaldırılmasını talep ediyor. Söz sırası İsrail Cumhurbaşkanı'na geldiğinde Peres'in "Sizin başınıza roket atılsa ne yaparsınız?" şeklindeki sözlerine karşılık yeniden söz almaya çalışan Erdoğan'ı, oturumun moderatörü David Ignatius, omzuna dokunarak susturmaya çalışıyor. Bunun üzerine öfkelenerek işaret parmağını kaldıran ve birkaç kez üst üste "one minute" diyen Erdoğan, kulaklığını çıkararak Peres'e dönüyor, bacak bacak üstünde oturmaya ve parmağını sallamaya devam ederek şunları söylüyor:

---

25 *Milliyet* gazetesi yazarı Güngör Uras, her yıl düzenli olarak yapılan bu forumu şöyle tasvir eder: "Davos toplantılarını 1971 yılında başlatan Dr. Klaus Schwab akıllı adamdır. Hedef kitleyi zenginler olarak seçti. Daha doğrusu hedef kitle "Zenginlerin zengini" olarak belirlendi. Davos zenginlerin görülmek, fakirlerin de onları görmek için gittikleri bir sosyal panayır halinde gelişti. Zengini sevmeyen politikacı, devlet adamı olur mu? Zenginler panayırına politikacılar ve devlet adamları da gelir olunca, Davos ünlendikçe ünlendi." "Porto Alegre Öldü, Yaşasın Davos", *Milliyet*, 26 Ocak 2011, bkz. http://www.milliyet.com.tr/yazarlar/gungor-uras/porto-alegre-oldu--yasasin-davos-1344571/

26 "Davos'ta Yüksek Gerilim", *Milliyet*, 31 Ocak 2009, bkz. http://www.milliyet.com.tr/davos-ta-yuksek-gerilim-siyaset-1053371/

> Sayın Peres, benden yaşlısın. Sesin çok yüksek çıkıyor. Biliyorum ki sesinin bu kadar yüksek çıkması, bir suçluluk psikolojisinin gereğidir. Benim sesim bu kadar yüksek çıkmayacak, bunu da böyle bilesin. Öldürmeye gelince, siz öldürmeyi çok iyi bilirsiniz. Plajlardaki çocukları nasıl vurduğunuzu, nasıl öldürdüğünüzü çok iyi biliyorum. Ülkenizde başbakanlık yapmış olan iki kişinin bana önemli lafları vardır. "Tankların üstünde Filistin'e girdiğim zaman, kendimi bir başka mutlu addediyorum," diyen başbakanlarınız vardır. (...) İsim de veririm. Merak edenleriniz vardır belki. Şu zulme alkış tutanları da ayrıca kınıyorum. Çünkü bu çocukları öldürenleri, bu insanları öldürenleri kalkıp da alkışlamak, öyle zannediyorum ki o da ayrı bir insanlık suçudur. (...) Ben burdan sadece size iki söz söyleyeceğim. Sözümü kesmeyin! Bir: Tevrat altıncı maddesinde der ki öldürmeyeceksin, burada öldürme var. İki, bakın bu da çok enteresan...

Bu noktada moderatör, Erdoğan'ın omzuna yeniden dokunarak tartışmayı alevlendirmemesini istiyor ve konuşmasına devam etmesine izin vermiyor. Erdoğan Ignatus'un elini indirmeye çalışarak "Sana da çok teşekkür ediyorum, sana da çok teşekkür ediyorum, benim için de bundan böyle Davos bitmiştir, daha Davos'a gelmem," diyerek oturduğu koltuktan hışımla kalkıyor ve oturumu terk ediyor. Hadisenin dipnotta[27] linkini göreceğiniz videosunun tam da bu anında, ağır çekimle birlikte mehter marşı çalmaya başlıyor: "Ceddin deden, neslin baban/Hep kahraman Türk milleti/Orduların pek çok zaman/Vermiştir dünyaya şan/Türk milleti, Türk milleti/Aşk ile sev milliyeti/Kahret vatan düşmanını/Çeksin o mel'un zilleti".

İşte Erdoğan'ın Davos çıkışının hem *biz*in yeniden tarifin-

27 "Tayyip Erdoğan Davos Konuşması", bkz. https://www.youtube.com/watch?v=psSkmcXm6BI

de hem de Yeni Osmanlıcılığa giden yolda kritik bir kavşak olduğu yönündeki iddiamızın zeminini, tam olarak bu videoya sonradan eklenen mehter marşının, kitleler açısından ne anlama geldiğini, onlarda hangi duyguları harekete geçirdiğini tüm çıplaklığıyla ortaya koyması oluşturuyor. Zira Davos, neredeyse iki yüz yıllık bir zulüm geçmişinin ardından, mazlum öznenin yıllarca hissettiği aşağılanmışlığın, hor görülmüşlüğün, ezikliğin tazmin ve telafi ânını temsil ediyor. Nitekim Davos krizi sonrası Türkiye'de oluşan "duygu iklimi", hadisenin kitlelerin duygusal ihtiyaçları nezdindeki anlamını da gözler önüne seriyor: Erdoğan, Davos'tan Türkiye'ye dönüşünde, havaalanında binlerce kişi tarafından karşılanıyor.[28] Onu coşkuyla bekleyen kalabalığa şunları söylüyor: "Bu sizin asaletli duruşunuz bizi sessiz yığınların sesi, kimsesizlerin kimi haline getirmiştir. İnanıyorum ki bu ses tüm dünya mazlumlarının sesidir. (...) Güçlünün değil haklının sesidir."[29] Hadisenin ardından "Davos Fatihi" olarak anılacak olan Erdoğan, uluslararası bir diplomatik krize vesile olan ve dünyaya karşı bir tür özgüven gösterisinin, hatta "kafa tutma" jestinin göstergesi olarak algılanan bu tarihi tavrının ardından, havaalanında basına verdiği demeçte artık mazlumun değil, muktedirin dilini kullanıyor:

> Ben bazı emekli diplomatların anladığı dilden konuşmam. Siyasetin içerisinde çekirdekten yetişmiş biriyim. Diplomatların âdetlerini bilmem, bilmek de istemem. Ben bir kabile reisi değilim! Türkiye Cumhuriyeti Başbakanıyım. Yapmam gereken neyse onu yaparım. Yumuşak başlıysam kim dedi uysal koyun? Konuşmamda Peres'e de söyledim. Yaşınız nedeniyle yüksek sesle konuşmuyorum dedim.

28 "Dönüşte Binlerce Kişi Karşıladı", *Milliyet*, 31 Ocak 2009, bkz. http://www.milliyet.com.tr/donuste-binlerce-kisi-karsiladi-siyaset-1053825/

29 "Erdoğan'ın Davos Dönüşü Havaalanı Konuşması", bkz. https://www.youtube.com/watch?v=7FH4MGcW-6A

> Orada hangi Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı bulunursa böyle bir tavrı benim milletim beklerdi. Bizim milletimize sünepelik yakışmaz. (...) Konu ülkemin saygınlığı ve itibarı meselesiydi. Tavrım net ve açık olmalıydı. Kimsenin ülkemin onurunu zedelemesine müsaade edemezdim.[30]

Erdoğan'ın basın demecinde kullandığı tarihsel ve duygusal anlam yüklü bu ifadelerin, yalnızca destekçilerinde değil, genel anlamda "Türk" öznesinde yarattığı ruh halinin nüvelerini, ertesi günkü gazetelerin manşetlerinde de görüyoruz: "İsrail'e Osmanlı Tokadı" (*Vakit*), "Tarihi Tokat" (*Yeni Şafak*), "Erdoğan'dan Peres'e Tarihi Ders" (*Türkiye*), "Küstah Peres'e Tokat" (*Bugün*), "Davos'ta Kasımpaşa Havası" (*Radikal*), "Biri Bunları Söylemeliydi" (*Posta*), "Davos Ruhu Öldü" (*Hürriyet*), "Davos'ta Şok" (*Milliyet*), "Erdoğan'dan Rest, Peres'ten Özür" (*Akşam*).[31] Öyle ki, dönemin muhalif köşe yazarlarından olan Ece Temelkuran dahi, Davos krizinin hemen ertesinde kaleme aldığı eleştirel köşe yazısına, ironiyle hakikat karışımı şu cümlelerle başlıyor:

> "Keşke bunu yapan başka biri olsaydı." Başbakan Erdoğan'ın Davos 'hadisesini' beğenen ama Başbakan Erdoğan'ı beğenmeyenler dün sık sık böyle diyordu: "Olay süperdi ama keşke bunu başka biri yapmış olsaydı."
>
> Takdir etmeye dili varmıyordu kimilerinin. Ya da takdir ettiklerini 'itiraf' ediyorlardı. Ben de ettim. Takdir yani ve itiraf. Nihayetinde, tıpkı Başbakanımız gibi ben de azgelişmiş ülke çocuğu olmanın bütün patolojilerine sahibim. Devletlerarası bir hadiseyi en azından birkaç saatliğine de olsa 'Nasıl da taşı gediğine koyduk' tadında yaşama

30 "Ben Kabile Reisi Değilim", *Milliyet*, 31 Ocak 2009, bkz. http://www.milliyet.com.tr/binlerce-kisi-geceyarisi--font-color--red--havaalanina--font--kostu-siyaset-1053410/

31 "Son Anda Manşetler Değişti", *Milliyet*, 31 Ocak 2009, bkz. http://www.milliyet.com.tr/son-anda-mansetler-degisti-siyaset-1053814/

hakkım var. Biz de Zürih'te doğmadık nihayetinde! Olacak o kadar.[32]

Kendisini Erdoğan'a ve partisine en uzak hissedenleri dahi bir anlık "takdir" duygusuna sevk eden bu kolektif coşku hali, ülke sınırlarını aşarak Erdoğan'a özellikle Ortadoğu-Müslüman coğrafyasının basınından ve liderlerinden övgüler yağmasıyla da katmerlenir. Öyle ki Erdoğan'ın bir "şövalye" gibi davranarak İslâmi ve "asil" cevherini ortaya koyması hayranlıkla karşılanacak,[33] "İslâm dünyasının başını kaldırmasını sağladı"ğı söylenecek ve Türk bayrakları önünde kılınan cuma namazından sonra, Hamas lideri Halil El Haya, Erdoğan için "Osmanlı sultanlarının devamı", "İstanbul'u Bizanslılardan alan Fatih Sultan Mehmed" ve "Abdülhamid" benzetmelerinde bulunacaktır.[34]

* * *

Peki, yukarıda kısaca aktardığımız Erdoğan'ın Davos çıkışı ve ardından oluşan kolektif coşku halini, Türkiye'de yeni bir *biz*in, yeni bir milli kimlik anlatısının, Yeni Osmanlıcılığın miladı olarak görmemiz gerektiği yönündeki iddiamızı nasıl ortaya koyabiliriz? Başka deyişle Davos hadisesinin Yeni Osmanlıcılığın *pathos*uyla göbekten bağlı bir tarihsel moment olduğu ve o âna dek İslâmi muhafazakâr kolektif özneyle Erdoğan arasında kurulan özdeşliğin sınırlarını ve desteğin hacmini genişlettiği yönündeki savımızı nasıl güçlendirebiliriz?

---

32 Ece Temelkuran, "Bize De Davos Yiğidi Gerek", *Milliyet*, 31 Ocak 2009, bkz. http://www.milliyet.com.tr/-/ece-temelkuran/guncel/yazardetayarsiv/09.09.2010/1054043/default.htm

33 "Erdoğan'a Ortadoğu Medyasından Övgü", *Milliyet*, 31 Ocak 2009, bkz. http://www.milliyet.com.tr/erdogan-a-ortadogu-medyasindan-ovgu-siyaset-1053812/

34 "Gazze'de Erdoğan'a Sevgi Gösterisi", *Milliyet*, 31 Ocak 2009, bkz. http://www.milliyet.com.tr/gazze-de-erdogan-a--font-color--red--sevgi---font-gosterisi-siyaset-1053815/

Bu bölümün en başında öne sürdüğümüz gibi Yeni Osmanlıcılık Türkiye'de yalnızca İslâmi muhafazakâr kolektif öznenin ihtiyaçlarına, hırslarına hitap etmedi, kimliğinin kurucu yahut tali ögesi olarak bir tür eziklik ve mağduriyet söylemini benimseyen tüm toplumsal-siyasal kesimlerin duygularını harekete geçirdi. Bu açıdan baktığımızda diyebiliriz ki Davos çıkışı, Türkiye'de gerek İslâmcılar, gerek muhafazakârlar gerekse milliyetçiliğin ılımlısından radikaline çeşitli tonlarını benimsemiş olanları kapsayan çok geniş bir kitlenin duygu arşiviyle, yepyeni bir ruh halini tanıştırdı. Erdoğan'ın, dünyanın en zengin, Batı'nın en prestijli ülkelerinden biri olan İsviçre'de, pek çok gelişmiş ülke liderinin konukluğuyla gerçekleşen dünya siyaseti ve ekonomisi açısından son derece kritik bir toplantıda, İsrail Başbakanına yönelik bu "kafa tutar" tavrı, olay örgüsündeki her bir ögenin neyi temsil ettiğiyle ilişkili olarak, tarihsel ve duygusal imaları bakımından çok katmanlı. Davos çıkışı, belki tam da bu yönüyle Türkiye'de de birbirinden farklı ve yine çok katmanlı kolektif ve bireysel kimliklerin kadim duygusal ihtiyaçlarına hitap etmeyi başardı.

Davos'taki antagonizmanın taraflarından biri olan Şimon Peres'le başlayalım. Erdoğan'ın İsrail Başbakanı Peres'e yönelik sert tutumu, Türkiye'de hem İslâmi muhafazakârların, hem milliyetçi-muhafazakârların, hem de bu ideolojik konumların bir biçimde kestiği sıradan insanın Yahudilere yönelik tarihsel nefretiyle ilişkili olarak okunmalı. Şöyle ki, Türkiye'de günümüzde de varlığını sürdüren anti-semitizm, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında Filistin'in Birleşmiş Milletler kararıyla bir Yahudi ve Arap devleti olarak ikiye ayrılması ve akabinde İsrail Devleti'nin kurulmasına dayandırılabilir. Zira özellikle ümmet anlayışını benimseyen İslâmcı düşünürler, İsrail'in devletleşmesinin ardından başlayan Arap-Yahudi çatışmasını, Müslüman-Yahudi savaşı olarak

kavrarlar. Milliyetçiler ise bu boyuta ek olarak, "Ulu Hakan" olarak andıkları II. Abdülhamid'in tahttan indirilişini ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü, bir Yahudi komplosunun sonuçları olarak okurlar. Zira II. Abdülhamid, Selanik'te ortaya çıkan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin mensupları tarafından tahttan indirilmiştir. Rivayete göre Abdülhamid, Filistin'de bir Yahudi yurdu kurulması amacıyla kendisinden talep edilen toprağı Yahudilere vermeyince, Osmanlı'nın yıkılması pahasına tahtından edilmiştir. Öyle ki padişaha bu kararı tebliğ eden İttihat ve Terakki heyetinde, Yahudi asıllı Selanik mebusu olan Emmanuel Karaso da vardır (Bali, 2013, s. 405-406).

Velhasıl Türkiye'de anti-semitizm, hem Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'nun çökertilmesinin failleri olarak işaretlenmesi hem de İsrail-Filistin savaşı vesilesiyle Müslümanları/İslâm'ı savunma davası olarak tezahür eder (Bora, T., 2017, s. 383-384). Bununla birlikte, Türkiye'de Yahudi imgesi, kimi zaman komünist komploların perde arkasındaki gizli fail olarak (zira Marx da bir Yahudidir), kimi zaman kapitalizme atfedilen bütün kötülüklerin günah keçisi olarak (Yahudilerin zenginliği bahsi) ve yine bununla bağlantılı biçimde içeride "namuslu ve mümin küçük tüccarı boğan finans kapitalin imgesi" (Yahudi tüccar stereotipi) olarak "özsel bir fesat kaynağı"nı teşkil eder (Bora, T., 2017, s. 384). Yahudi imgesi, Türk'ün algısındaki tüm bu muhteviyatıyla birlikte, Türkiye'yi dışarıdan ve içeriden yıkmaya koşullanmış, *biz*i işgal etme, kirletme ihtimali olan bir tehdit, nefret, iğrenme ve haset nesnesidir. Gerek tehdit algısının yarattığı endişe duygusunun, gerek şer odağı olarak görülen faillere yönelik nefret ve iğrenmenin, gerekse –onun gücüne– sahip olamayacağımız bilinciyle kara çaldığımız arzu nesnesine yönelen haset duygularının ontolojisine daha önce değinmiştik. Türkiye'de genel olarak kendisini Türklük ve Müs-

lümanlık ortak paydasında tanımlayan bütün öznelerin Yahudi algısını da, tehdide içkin olan belirsizlikten doğan endişeyle, nefret duygusuna içkin olan yoğunluk ve yakıcılıkla, iğrenme duygusunu tetikleyen temas/içimizdelik hissiyatıyla ve haset duygusunu kışkırtan çaresiz bir güç istemiyle birlikte düşünmemiz gerekir. Türkiye'de Yahudilik, kimi zaman Peres'in şahsında cisimleşen Müslüman düşmanı bir zalim, kimi zaman İttihat ve Terakki mirasını devralmış bir "dönme", kimi zaman Balkan kökenli Cumhuriyet seçkinlerinin gizil Yahudiliğiyle/Siyonistliğiyle özdeşleştirilen bir hain ama her daim derin bir tehdit olarak varlık gösteren ve bu yüzden dinen ve ırken nefret beslenen, hatta iğrenilen bir imgeye karşılık gelir. Diğer yandan Yahudi aynı zamanda, cihan hâkimiyeti kurma emellerini *biz*im üzerimizden gerçekleştirmeye çalışan, dünyanın ekonomisini yöneten, kapitalizmin çarkını çeviren, özgüven abidesi bir güç odağı oluşuyla Türk'ün haset ve arzu nesnesidir.

Türkiye'de anti-semitizm, milliyetçi-muhafazakâr söylemde kültürel yozlaşma ve "kimliksizleşme" anlatısının da sabit ve gözde bir unsuru olarak iş görür. Yahudi'nin içimize işleme, özümüzü çürütme, bizi kirletme ihtimali her daim mevcuttur. Nitekim İslâmi muhafazakâr öznenin tahayyülünde İsrail'in ya da Siyonistlerin gayesi, Türkiye'ye kendini Batılı "zannettirerek" onu kendisine ve İslâm âlemine yabancılaştırmaktır. Başka deyişle Batılılaşma sürecinin bizatihi kendisi, kimi anti-semit yazarlarca bir Yahudi komplosundan ibaret görülür (Bora, 2017, s. 386). Elbette Yahudi algısı özelinde karşımıza çıkan bu komplocu zihniyet, yalnızca İslâmi muhafazakârlara özgü değildir, bizatihi Türk sağının alamet-i farikalarındandır; Zira Türkiye'nin modernleşme/Batılılaşma projesiyle süregelen hesaplaşmasının bir yansımasıdır komplo. Yahudiler, Siyonistler yahut Masonlar, bu tabloda Batı'nın Türkiye üzerindeki hain emellerini

gerçekleştirmeye çalışan ajanlar olarak kavranır (Özman ve Dede, 2014, s. 188). Komplo, ajan, gizlilik gibi kavramların da su yüzüne çıkardığı üzere, Türkiye'de anti-semitizmi, somut içeriğinden ziyade, zihniyet yapısı ve algı kalıpları üzerindeki kurucu etkisi çerçevesinde ele almayı öneren Bora, Yahudilerin kudretli ve yaygın, gizli ve örtülü nüfuzunun yarattığı imgenin *biz*de bir tür arzu-hınç gerilimine tekabül ettiğini söyler (2017, s. 389). Yahudilerin gücünün sürekli olarak büyütülmesi, aynı zamanda *biz*de ciddi bir özgüven sorununa yol açar (Özman ve Dede, 2014, s. 180).

Tüm bunlardan hareketle diyebiliriz ki Erdoğan'ın Davos çıkışı, Türk öznesinin ruhunda bir yanıyla böylesi bir tarihsel-duygusal algı yükünün ağırlığını taşıyan yahut hafiflemesine vesile olan bir tavır olarak okunmalıdır. Zira neredeyse iki yüz yıldır Yahudiler karşısında hissedilen ezikliğin, kathartik bir özgüven gösterisiyle birlikte bertaraf edilmesinin kitleler nezdinde yarattığı coşku ve hacmen genişleme, tam olarak yukarıda aktardığımız gibi bir duygu/düşünce vasatının yarattığı halet-i ruhiyenin dışavurumudur. Öyle ki Türkiye'de her sosyo-ekonomik statüden, hemen her mezhep ve ırktan vatandaşın Yahudi nefretine, kimi zaman bir köy kahvesinde, kimi zamansa akademik bir toplantıda rastlamak mümkün ve dahası şaşırtıcı değildir. Meseleye bu arka plan çerçevesinde baktığımızda, Erdoğan'ın Davos çıkışı sonrası Türkiye'de hemen her kesimden topladığı coşkulu alkışların duygusal zemini de, daha görünür ve anlaşılır hale geliyor.

Gelgelelim Davos hadisesi, daha önce de iddia ettiğimiz gibi tek başına Peres'in temsil ettiği Yahudi kimliği karşısındaki tarihsel duyguların tezahürü ve tazmini olarak görülemeyecek kadar çok katmanlıdır. Davos'un milliyetçi ve İslâmi muhafazakâr tabanın duygu dünyasında adeta kusursuz bir bütünleşme yaratmasının altında, hadisenin bağlamsal ve mekânsal boyutları da yatıyor. Başka deyişle Erdoğan'ın Tür-

kiye başbakanı olarak Davos'ta ortaya koyduğu bu tavır, tam da Batı karşısında Doğu'nun, gelişmiş ülkelerin karşısında azgelişmişin, sömürenin karşısında sömürgenin, zengin karşısında yoksulun, güçlü karşısında zayıfın, zalim karşısında mazlumun dirilişini, ayaklanışını, şahlanışını sembolize ediyor. Türk öznesine bir asırdan fazla süredir çeşitli düzeylerde hâkim olan travmatik ruh hali, Batı ile olan ilişkiyi "benliğine zincir vurulmuş", "iç âlemi yıkılmış" bir çömez ilişkisi şeklinde tezahür ediyor (Bora ve Erdoğan, 2013, s. 634). Belki tam da bu yüzden Davos çıkışı, Batı karşısında "hayali bir hadımlaştırmaya" maruz kaldığını *hisseden* mazlum öznenin *dirilişi* olarak okunuyor ve kucaklanıyor. Aşağıdaki imge, özellikle Batı ile ilişkide Davos hadisesinden sonra Erdoğan'a ve halka nasıl bir misyon ve değer yüklendiğini *hissetmemizi* sağlıyor.



Osmanlı Geri Döndü

HAÇ İLE HİLALİN SAVAŞI



Batı'yla karşılaşmada yaşanan aşağılanma deneyiminin Erdoğan'ın liderliğinde adeta tersine çevrilmiş olduğunu ima eden bu imgede Batı'yla ve temsil ettiği şer odaklarıyla ilişki, "Haç ile Hilalin savaşı" olarak kavranıyor. Hatırlarsak Erdoğan da Batı ile karşılaşma geçmişini her şeyden önce Müslümanların aşağılanması ekseninde bir mağduriyet çerçevesine yerleştirmişti. Arkasına aldığı kitleler ve Türk bayrağı imgesi, Batı karşısındaki pozisyonunu aşağılanma deneyiminin milli kimlikte açtığı yara ile kuran ve fakat artık Batı'ya ve onu temsil eden tüm şer odaklarına karşı sözünü esirgemeyen, onlara boyun eğmeyen kolektif özneyi temsil ediyor. Bu kolektivite artık özgüvenle malûl bir direnişle ve Erdoğan ile özdeş görünüyor. İmgenin bize ima ettiği bir diğer husus ise, metindeki Anadolu vurgusunda saklı. Zira muhafazakâr öznenin popüler düzlemdeki bilinci, "milletin özüne yabancılaşmış seçkinler"in "Anadolu'nun bağrı yanık çocukları"na atfettikleri cehalet ve geriliğe (Bora ve Erdoğan, 2013, s. 636) yönelik bir anti-seçkincilikle karakterize olageldi. Batılılaşma sürecinin başlangıcından itibaren ama özellikle Cumhuriyet'in kuruluşunu takiben tek parti dönemi boyunca muhafazakâr özneye yapışan aşağılanma duygusunun esas failleri "Dünyayı arkasına alıp Anadolu'ya meydan okuyan", "halk düşmanı" Kemalist elit, Batılılaşmış aydınlar, "monşerler" yahut "beyaz Türkler"di.

Erdoğan, Davos hadisesinin hemen ardından bu tavrı diplomatik açıdan kabul edilemez bulan ve kendisini "Hamas'ın hamiliğine soyunmak"la eleştiren eski büyükelçilere, "Bizim yaptıklarımızı monşer eskileri anlayamadı. Monşer geldiler, monşer gidiyorlar," diyerek çıkışmıştı.[35] Ona tepki gösteren diplomatlar arasında, dönemin CHP Genel Başkan Yar-

35 "Erdoğan: Monşer Geldiler Monşer Gidiyorlar", *Milliyet*, 13 Şubat 2009, bkz. http://www.milliyet.com.tr/erdogan--monser-geldiler--monser-gidiyorlar-siyaset-1059445/

dımcısı Onur Öymen de bulunuyordu. Hatta Öymen, Davos sonrası Erdoğan'a diplomasiyi "öğrenmesi" için, kendi yazdığı kitapları göndererek basına "Bilmemek ayıp değil, öğrenmemek ayıp," şeklinde ironik bir demeç vermişti.[36] Davos hadisesinin ardından patlak veren bu atışmalar, münferit olmanın çok ötesinde, bütün bir metin boyunca bahsettiğimiz tarihsel ve duygusal deneyimlerin Davos vesilesiyle tezahürü niteliğindedir. Meseleye özellikle İslâmi muhafazakâr kolektif öznenin "beyaz Türk hıncı" perspektifinden bakıldığında, bu tavrın iktidarın tesisiyle birlikte yerini "beyaz Türk alaycılığı"na bıraktığı söylenebilir. Aşağıdaki imge, Davos hadisesinin iç tartışmalar bağlamında su yüzüne çı-



36 "Erdoğan'a Monşer Cevabı", *Vatan*, 5 Şubat 2009, bkz. http://www.gazetevatan.com/erdogan-a--monser--cevabi-221680-siyaset/

kardığı bu aşağılanma-aşağılama çekişmesini gözler önüne sermesi bakımından etkileyicidir.

Bu imgede iyi eğitim almak, dil bilmek, diplomasiden anlamak gibi Cumhuriyet seçkinlerine atfedilen niteliklerin, bir tür alay konusuna dönüştürülerek aşağılandığını görüyoruz. "One minute" diyebilmenin bir tür güç ve erkeklik gösterisine tekabül ettiği bu bağlamda, beş dil bilenlerin "iktidarsızlığının", "korkaklığının" ve hatta "kadınsılığının" ima edildiğini kestirmek zor değil. Dil bilmenin bir alay ve aşağılama konusu haline getirilmesinin arkasında, elbette Beyaz Türk'ün mağlup edilmiş, güçten düşürülmüş olmasının yarattığı bir zafer duygusu da yatıyor.

"Beyaz Türklük etrafındaki psiko-politik çekişme, millî kimlik tanımı etrafında bir mücadeledir aynı zamanda" (Bora, T., 2016). Meseleye böyle baktığımızda yukarıdaki imgenin tek başına hıncın göstereni olmayıp, aynı zamanda tohumları Davos hadisesiyle atılan yeni milli kimlik kurgusunun vazettiği özgüvenle, güçle, üstünlük ve iktidar bilinciyle donanmış bir telafi arzusunun dışavurumu olduğunu teslim etmek gerekiyor. Nitekim Davos'tan sonra eski ve yeni, geçmiş ve şimdi, onlar ve biz ayrımının sınırları daha da netleşirken, yeniye, şimdiye ve bize yapılan duygusal yatırımın hacmi dramatik biçimde genişliyor. Aşağıdaki imge, Davos'un ardından, milli kimlik bağlamında *biz aslında kimiz*? sorusuna verilen yanıtı, Erdoğan'la birlikte duygular ekseninde yaşanan makas değişiminin yarattığı yankıyı en berrak haliyle gözler önüne seriyor.

İddiamızı yineleyelim: Erdoğan'ın 2009 yılında Davos'ta sergilediği tavır, bugün Yeni Osmanlıcılık dediğimiz, her şeyden önce yeni bir milli kimlik anlatısına tekabül eden ve yalnızca belli bir ideolojik kesim tarafından değil, geniş kitlelerce benimsenmiş olan yeni bir kimlik tanımına, duyuş, düşünüş, algılayış biçimine geçişin miladıdır. Hadisenin yu-



osmanliyasayan





karıda bahsettiğimiz çok katmanlılığı, dışarıda Batı'yla ilişkiler, içeride ise "içimizdeki Batı"yla ilişkiler bağlamında, kitleler açısından yepyeni bir duygusal faza geçişi mümkün kılmıştır. Öyle ki bu olay, bir lider olarak Erdoğan'ı sevmeyen,

desteklemeyen kesimlerin bile (Temelkuran'ın "azgelişmiş ülke çocuğu olmak" vurgusunu hatırlayalım) duygusal ihtiyaçlarını tatmin etmiş, hiç değilse onlara "iyi" gelmiştir. Ezcümle Davos hadisesi, hem İslâmi muhafazakâr kolektif öznenin, hem her tondan milliyetçi kolektif öznenin, hem taşralı Anadolu çocuklarının ve hem de Batılı gibi olmaya çalışan ama Batı karşısında hep eksik/ezik hisseden Türk öznesinin Erdoğan'la çeşitli düzeylerde özdeşleşmesini sağlayan, *biz aslında kimiz*? sorusunu sordurtan ve bu soruya yeni bir yanıt verdiren, duygusal karşılıkları bakımından çok güçlü imalar barındıran bir sembolik hadisedir. Davos'un mirası, yola Menderes özdeşliğiyle çıkan Erdoğan'ı, geri dönülemez biçimde başka bir özdeşliğe taşıyacak ve Yeni Osmanlıcılığın yükselişiyle birlikte Sultan II. Abdülhamid, Erdoğan'ın bedeninde yeniden doğacaktır.

Yeniden diriliş, yeniden yükseliş: İntikam arzusu ve tehdit algısı arasında II. Abdülhamid olarak Erdoğan

2009 yılı, bir önceki bölümde derinlemesine analiz ettiğimiz Davos hadisesinin gerçekleşmesi ve aynı zamanda Yeni Osmanlıcılığı bir dış politika vizyonu olarak ortaya koyan Ahmet Davutoğlu'nun Dışişleri Bakanlığı görevine getirilmesi bakımından, AKP'nin *Yeniden Diriliş, Yeniden Yükseliş* söyleminin muhteviyatına uygun bir tarihsel momenttir. Öyle ki bu yıl itibariyle dış politika bağlamında aşamalı olarak yüzünü Batı'dan Ortadoğu'ya çeviren, iç politik ruh hali bağlamında ise mutlak bir özgüven tesisine kapı aralayan bir siyasal-toplumsal *ethos* ve *pathos*la karşı karşıya kalırız.

Elbette Erdoğan, bahsettiğimiz bu makas değişiminin en güçlü sembolü ve en kritik aktörü olur. Kemikleşmiş bir mağduriyet söyleminin taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak siyaset



Uludağ Sözlük Galerisi'nden alınmıştır. Bkz. https://galeri.uludagsozluk.com/r/600-y%C4%B1ll%C4%B1k-filmin-90-y%C4%B1ll%C4%B1k-reklam-aras%C4%B1-1181668/

sahnesinde varlık gösterdiğinde Menderes ile özdeşleşen Erdoğan, iktidarını büyük oranda tesis ettiği 2010 yılı ve sonrasında ise, bedenine II. Abdülhamid'in ruhunu çağıracaktır. II. Abdülhamid, gerek Erdoğan'ın içinden çıktığı İslâmi muhafazakâr geleneğin duygusal ihtiyaçları, gerek Yeni Osmanlıcı anlatının tesisinin, yeniden üretilmesinin ve popülerlik sınırlarının genişletilmesinin güçlü bir aracı, gerekse de içeride ortaya konan politik hamlelerin meşruiyet kaynağı olarak son derece pragmatik ve makbul bir özdeşleşme figürü olacaktır.

II. Abdülhamid, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme ve çöküş dönemine tekabül eden 1876 yılında tahta çıkar. 33 yıllık iktidarı sonunda "seküler güçler" tarafından tahttan indirilir. İktidarı boyunca yapıp ettikleri onun bir yandan "Ulu Hakan" olarak diğer yandansa "Kızıl Sultan" olarak anılmasına kapı aralayacak kadar keskin, köşeli ve ideoloji yüklüdür. Öyle ki, ileride kurulacak Cumhuriyet rejimi tarafından "despotizm" ve "başarısızlıkla" nitelendirilirken, Kemalist mirasa karşı çıkan ve eleştirel tutum alanların nezdinde "devletin gerilemesiyle çöküşü arasındaki yarığı 33 yıl kapatabilmiş"[37] bir kahraman olarak algılanır.

2009 yılı ve sonrasında Yeni Osmanlıcı anlatının tedavüle sokulmasıyla birlikte, hem dönemsel dinamikler hem de birer lider olarak Erdoğan ve Abdülhamid arasında çok kuvvetli bağlantılar kurulmaya, analojiler tespit edilmeye başlanır.[38] Bu eğilimin, tam da yukarıda bahsettiğimiz iki farklı algı nedeniyle, yalnızca Erdoğan destekçilerine değil, muhaliflerin de analizlerine hâkim olduğunu not düşmek gerekiyor. Fakat bizim bağlamımız açısından Erdoğan ile Abdülhamid arasında kurulan özdeşliğin "pozitif" bileşenlerine odaklanmak, bu özdeşliğin arka planındaki baskın duygu olan intikam arzusu ve eyleminden bahsetmeyi de mümkün kılacak gibi görünüyor.

II. Abdülhamid, Erdoğan ve destekçilerinin tahayyülünde imparatorluğu çöküşten kurtarmak için İslâmi kimliği bir çimento işlevi görecek şekilde yeniden ve kuvvetli biçimde tedavüle sokan, Batı taklitçiliği ve Batı'nın boyunduruğundan yüz çeviren, kültürel ve iktisadi atılımları bakımından

---

37 Hilal Kaplan, "Abdülhamit ve Erdoğan", *Sabah*, 3 Haziran 2016, bkz. https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hilalkaplan/2016/06/03/abdulhamit-ve-erdogan

38 Örneğin İhsan Süreyya Sırma, Erdoğan'ı *III. Abdülhamid* olarak isimlendiren bir kitap yazmaya niyetlendiğini ama 'yaranma çabası' sayılacağından çekinerek vazgeçtiğini söyler. Bkz. *İhsan Süreyya Sırma Kitabı* (Söyleşi: Adnan Demircan). Beyan Yayınları, İstanbul, 2018, s. 241.

hayranlık uyandırıcı bir figür olarak varlık gösteriyor. Onun dönemi, Batı'nın gözünde artık "hasta" olmakla nitelenen imparatorluğun "restorasyon" çağı olarak kavranıyor. Abdülhamid'in her şeyden önce Sünni Müslüman-Türk kimliğini "milleti hâkime" olarak yeniden tesis etmeye çalıştığı söylenerek övülüyor. İlk Osmanlı Anayasası'nı ilan etmesi, ilk meclisi toplaması gibi "ilerici" addedilebilecek zorunlu politik hamleleriyle Erdoğan'ın "sivil anayasa" yazma vaadi arasında bir paralellik kuruluyor. Benzer biçimde Abdülhamid'in eğitim hususundaki atılımları; her köye bir okul yapma ve öğretmen yetiştiren kurumlar oluşturma, bunu yaparken de müfredatı Müslümanlaştırma hamleleri, Erdoğan liderliğindeki eğitim politikalarıyla benzeştiriliyor. Bugün ortaöğretim kurumlarının neredeyse tamamının imam hatip statüsüne alınması, böylesi bir benzerliğin tezahürü olarak zikredilebilir. Yine iktisadi kalkınma konusundaki atılımları olan demiryolu projeleri, karayolu projeleri gibi "büyük projeler", "Batı'nın teknolojisini alıp felsefesini reddetme" düsturu bağlamında da Abdülhamid ve Erdoğan arasında güçlü bir paralellik kurulmasını mümkün kılıyor.[39]

Zafer Yörük, Erdoğan ve AKP iktidarının kendisini "Kemalizm parantezinin nihai kapatıcısı" olarak sunarken, tıpkı Abdülhamid gibi "restorasyon" söylemine yaslandığını ve özellikle "sembolizm tutkusu" bağlamında onun dönemiyle ciddi bir benzerlik arz ettiğini öne sürer. Gerçekten de Abdülhamid'in anıtlar, mimariler, tuğralar/nişanlar, devlet törenleri gibi yeni sürüm sembolik siyaset araçlarıyla "geleneği yeniden icat etme" çabasını, Erdoğan'ın iktidarını tam manasıyla tesis etmesinden itibaren Cumhuriyet rejiminin sembollerine açtığı savaşla birlikte düşündüğümüzde, bu analoji daha da kuvvetleniyor. AKP iktidarının son

39 Zafer Yörük, "Bir Erdoğan-Abdülhamid Analojisi", *Gazete Karınca*, 20 Nisan 2017, bkz. http://gazetekarinca.com/2017/04/bir-erdogan-abdulhamid-analojisi/

dokuz yılına baktığımızda, Cumhuriyet rejiminin törenlerinden anıtlarına, mekânlarından kurumlarına kadar onu simgeleyen her siyasal ve toplumsal birime, İslâmi muhafazakâr addedilebilecek Yeni Osmanlıcı müdahalelerin yapıldığını görüyoruz. Bu sembol savaşının Erdoğan açısından en muzaffer tezahürleriyse, 2014 yılında tarihte ilk kez doğrudan halk oylamasıyla Cumhurbaşkanı seçilmesi, 2017 yılında yapılan anayasa değişikliği referandumu sonucunda başkanlık sistemine geçiş ve nihayet 2018 yılı Haziran seçimlerinden zaferle çıkarak yeni rejimin ilk cumhurbaşkanı sıfatını kazanmış olmasıdır.

Gelgelelim Abdülhamid eylemliliği ile Erdoğan eylemliliği arasındaki benzerlikleri tespit edip tartışmayı bu noktaya sabitlemek, tüketici olmanın yanı sıra indirgemecidir de. Zira Erdoğan'ın iktidarının belli bir aşamasında Abdülhamid'le özdeşleşmeye *karar vermesi*, onun ruhunu kendi bedenine çağırması, duygusal karşılıkları bakımından son derece üretken bir tartışmaya zemin teşkil edebilir: Abdülhamid özdeşliği, her şeyden önce Erdoğan'ın ve destekçilerinin Batı'dan, dış mihraklardan, içimizdeki Batıcılardan, *bize* zulmeden, *bizi* biz yapan tüm değerleri alaşağı eden faillerden *intikam* alma vaktinin geldiğinin göstergesidir.





İntikam arzusu, her şeyden önce geçmişle bağlantılı bir duygudur. Geçmişte yaşanmış bir aşağılanma deneyimine bağlı olarak ortaya çıkan incitilmişlik ve haksızlığa uğramışlık hissiyatının bir sonucudur (Lapsley, 1998, s. 257). İntikamın temel motivasyonu, aşağılanmanın faili olarak görülenlere acı çektirmektir: Failin acı çektiğini görmek intikamcıda haz ve tatmin duygusu yaratır, aşağılanmadan kaynaklanan acıyı hafifletir. İntikam arzusunun menşei geçmiş olsa da, intikam *eylemi*nin yöneldiği zaman dilimi, gelecektir. İntikamın temel saiki, intikamcıya geçmişte acı çektiren ve gelecekte de acı çektirmesi *olası* olan aktörlere zalimlik aracılığıyla bir daha bunu *yapamayacaklarını* göstermek, net bir mesaj vermek, böylelikle de gelecekte çekilebilecek acıların önüne geçmektir. Esasen intikamcıların temel motivasyonunun, geçmişte yaşadıkları duyguları dönüştürmek, geçmişi şimdide rehabilite etmek olduğu söylenebilir. Dolayısıyla da intikamın muhatabı, intikamcı için *tali* bir önemdedir, mesele daha ziyade intikamcının bizatihi kendi duyguları, kendi kimliği, kendi varoluşuyla ilgilidir (Löwenheim ve Heimann, 2008, s. 691-96). Buradan hareketle diyebiliriz ki intikam arzusunun kökeninde, öncelikle zarar görmüş öz benlik algısını restore etme, iyileştirme gayesi yatar (Crombag, Rassin ve Horselenberg, 2010, s. 342).

İntikam arzusunu, narsistik öfke kavramıyla birlikte düşünebiliriz. Bir yenilgi ya da kayıptan sonra gelen aşağılanma duygusu, beraberinde misilleme yapma ve ödeşme güdüsünü doğuran bir narsistik öfke getirir. Öyle ki bu öfke, onur kaybının yahut toprak kaybının telafi imkânı doğduğunda, sembolik ve gerçek anlamda bir irredentizme, yayılmacılığa, istilacılığa evrilebilecek kadar güçlüdür. Zira narsistik öfke yaşayanlar, "karşıdakiyle empatiden bütünüyle yoksun"durlar; saldırganlık, öfke ve yıkıcılıkla karakterize bir varoluşa evrilirler (Harkavy, 2000, s. 350-57). Diğer yan-

dan intikam arzusunun eyleme dönüşmesi, her şeyden önce güç ve iktidarla ilişkilidir (Bakken, 2008, s. 169). "Acının acısını çıkartmak, acı vereni cezalandırmak arzusu" ancak onun üzerindeki gücünüzü/iktidarınızı tesis ettiğinizde tam manasıyla harekete geçer. Dolayısıyla da arzu ve eylem arasında bir açı vardır (Connolly, 2007, s. 93). İntikam arzusu güçle bağlantılı olarak eyleme dönüşebildiğinde, öncelikle düşmanı bastırma ve ona saygı duymadığını gösterme adımlarıyla başlar. Tam da bu yüzden eylem, kasıtlı bir biçimde aşırılıkları da içerir. İntikam eylemine başvuranlar, genelde sembolik hedeflere yönelirler, onlara zarar vermek için olağanüstü bir çaba sarf ederler. Anıtlar, ulusal ya da siyasal ikonlar, askerî ve ekonomik üstünlüğün göstergeleri ve siyasi liderler bu semboller arasında saldırıya en açık olanlardır.

İntikam eyleminin meşrulaştırılması geçmişte çekilen acıların mütemadiyen hatırlatılması ve alınan intikamın kutsanmasıyla, kahramanlara yahut şehitlere adanmasıyla gerçekleşir. İntikamcılar, aldıkları intikamdan gurur duyarlar, hedeflerindeki kişi ya da grupların da bunu *görmesini* isterler. Zira intikamda açıklık, karşıdakinin acısını katmerlendirir, intikam alanı ise geçmişle tam anlamıyla yüzleştirir, barıştırır. İntikamcı, kendi yaralarını her daim canlı tutmak zorundadır zira onları unutmak, intikam arzusunu da sağaltacaktır. Tam da bu eğilim nedeniyle intikam arzusu asla tatmin edilemeyebilir, varoluşun bizatihi parçası haline gelebilir (Löwenheim ve Heimann, 2008, s. 692-93).

Connolly'nin süreçsel (*episodic*) intikamla ontolojik (*generic*) intikam arasında yaptığı ayrım bizim örneğimiz açısından da son derece elverişlidir. Süreçsel intikam arzusu, intikamın alınmasının ardından tatmin olur ve son bulurken, ontolojik intikam arzusu daimidir. Ontolojik intikam arzusuna sahip olanlar, mütemadiyen saldıracak meşru nesneler ararlar; ahlâkın kodlarından, dinden, doktrinlerden,

yasal cezalandırma prosedürleri ve ekonomik yaptırımlardan yardım alır ve bir *intikam kültürü* oluştururlar. Hem eylem hem de zihniyet bağlamında, yalnızca intikama odaklanırlar (2007, s. 93).

İntikam duygusunun muhteviyatına dair bu bilgilerden hareketle kendi örneğimize dönecek olursak, Erdoğan'ın Abdülhamidleşmesi, temelde yukarıda zikrettiğimiz intikam arzusunun eylem fazına geçmesiyle bağlantılı olarak okunmalıdır. Bahsettiğimiz intikam, her şeyden önce Abdülhamid'in intikamıdır. Zira Abdülhamid'in "İttihatçılar" tarafından tahttan indirilmiş olması, Yeni Osmanlıcı anlatının geri çağrılması bağlamında bir başka travmatik uğrak olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda Abdülhamid'in ruhunun çağrılması, öncelikle imparatorluğun yıkılan gururunun restorasyonu anlamı taşır. Belki tam da bu nedenle bugün iktidar seçkinleri ve destekçileri tarafından Abdülhamid adına marşlar besteleniyor, anma törenleri düzenleniyor, sergiler organize ediliyor, açılan hastanelere, üniversitelere, havaalanlarına, köprülere onun ismi veriliyor.[40] Örneğin 2016 yılında Dolmabahçe Sarayı'nda yapılan ve uluslararası mahiyette olan Abdülhamid Han'ı anma sempozyumu, bahsettiğimiz intikam eyleminin mekânsal "ele geçirme"ye ve istilaya varan mahiyetini gözler önüne seriyor. Başka deyişle, Osmanlı İmparatorluğu'nun yitik gururu, devletin resmi kurumları ve mekânlarının sembolik kullanımı aracılığıyla Abdülhamid'in ihyası üzerinden telafi ediliyor.

Diğer yandan Erdoğan'ın Abdülhamid'le özdeşleşmesi, intikam arzusunun yanı sıra başka bir duygusal uğrağın, tehdit algısının da pekiştirilmesine el veriyor. Zira Abdülhamid'in tahttan indirilmesinde rol oynadığı rivayet edilen "dış mihraklar" ile "işbirlikçi hainler" motifi, Erdoğan'ın ik-

40 "Turkey: The Return of the Sultan", *New York Review*, bkz. http://www.nybooks.com/daily/2017/03/09/turkey-the-return-of-the-sultan/

tidarı süresince meydana gelen Gezi Parkı Direnişi, 17-25 Aralık operasyonu[41] ve nihayet 15 Temmuz darbe girişimi gibi olaylarda da hızlıca siyasal jargona dâhil edildi. Erdoğan, kendi iktidarıyla devletin bekasını ustaca eş tutarken, kendisine yönelik her türden muhalefeti, Türkiye'ye yönelik bir komploya devşiriyor. Bu bakımdan diyebiliriz ki Erdoğan, Abdülhamid'le özdeşleşerek yalnızca devlet seçkinlerine yönelik bir beka projesi ortaya koymakla kalmıyor, millete yeni bir "hayatta kalma" projesi de sunuyor, kendi siyasal ikbalini, millet nezdinde bir tür varoluş/yok oluş dikotomisine hapsederek, kolektif bir paranoya yaratıyor. Böylelikle de Abdülhamid döneminde Balkanlar'ın kaybedilmesi ve askerî güçsüzlüğün ortaya çıkmasıyla oluşan kolektif paranoya, bugünün koşullarında kurulan özdeşlik aracılığıyla yeniden tetikleniyor.[42]

Bu noktada Erdoğan ve Abdülhamid özdeşliğinin ve bu özdeşliğin hitap ettiği intikam arzusu ve tehdit algısının, taban nezdinde nasıl bir karşılığı olduğuna da bakmamız

41 17 Aralık 2013 tarihinde Cumhuriyet Savcısı Celal Kara'nın başlattığı, aralarında o dönem AKP hükümetinin dört bakanı olan ismin yanında, üç bakan çocuğu, iş adamları, bürokratlar, banka genel müdürü ve çeşitli kamu görevlilerinin de bulunduğu 71 kişi hakkında "rüşvet, görevi kötüye kullanma, ihaleye fesat karıştırma ve kaçakçılık" suçlarını işledikleri iddiasıyla başlatılan operasyondur. 17 Aralık günü soruşturma kapsamında adı geçen isimlerin ev ve işyerlerinde aramalar yapıldı. Aramalarda ele geçirilen eşya ve paralara dair görüntüler ile şüpheli olduğu iddia edilen isimlerin ses kayıtları basında çokça yer aldı. Rüşvet ve yolsuzluk iddialarının merkezinde yer alan ismin Rıza Sarraf olduğu haberi medyaya sızdı. 17 Aralık gününü takiben 26 Aralık tarihinde Savcı Muammer Akkaş yolsuzluk ve rüşvet iddiasıyla başlattığı soruşturma kapsamında dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'ın oğlu Bilal Erdoğan'ı şüpheli sıfatıyla ifadeye çağırmak üzere bir girişimde bulundu, ancak emniyet yetkilileri tarafından bu gözaltı girişimi engellendi. Operasyon, hükümet yetkilileri tarafından, Gülen hareketinin, devlet içinde kurduğu "paralel yapılanma" aracılığıyla devleti ele geçirme isteğine yönelik bir siyasi operasyon olarak değerlendirildi. Süreç sonrasında özellikle emniyet teşkilatı ve adli mercilerde çokça görevden alma ve yer değişikliği yapıldı. Tutuklanan şüpheliler 28 Şubat 2014 tarihinde serbest bırakıldı.

42 Zafer Yörük, "Bir Erdoğan-Abdülhamid Analojisi", *Gazete Karınca*, 20 Nisan 2017, bkz. http://gazetekarinca.com/2017/04/bir-erdogan-abdulhamid-analojisi/

icap ediyor. Gündelik hayatta, üzerinde Abdülhamid'in portresinin olduğu kol saatleri, tespihler, yüzükler, tuğra ve kolyeler sıklıkla karşımıza çıkıyor. Otomobillerin camlarına tuğralar işleniyor. Örneğin devlete ait bir üniversite yurdunda Atatürk portresinin kaldırılarak yerine Erdoğan ve Abdülhamid'in portrelerinin asılması,[43] bahsettiğimiz intikam saikli geri çağırmanın bir başka göstergesi olarak karşımıza çıkıyor. Ecdat hayranlığı ve Osmanlı'nın ihyası, gündelik hayatta da en çok Abdülhamid'in simgesel geri çağrılması üzerinden tezahür ediyor. Hatta tabanda ona yönelik değersizleştirici olarak algılanabilecek en ufak bir eyleme tahammül göstermek şöyle dursun, şiddet içerikli bir saldırganlık açığa çıkıyor. Nitekim Türkiye'nin en önemli Çağdaş Sanat Fuarı olan Contemporary İstanbul'da, 2016 yılında açılan bir sergide, Abdülhamid'in imgesi çıplak bir kadın heykelinin üstüne mayo olarak giydirilmiş halde sergilendiğinde, kendilerini milliyetçi-muhafazakâr olarak tanımlayan 20 kişilik bir erkek grubu, tekbir sesleri eşliğinde sergiyi basarak, "Mayoda dedemizin, atamızın resmi var ve bundan rencide oluyoruz," diyerek heykel kaldırılıncaya kadar oradan ayrılmayacaklarını söylediler: "Siz oraya Atatürk'ün resmini koyabilir misiniz? Koyun, o zaman şartlar eşit olsun!" bile dediler. Nihayetinde eser depoya kaldırıldı.[44]

Özetleyecek olursak, Yeni Osmanlıcı anlatının kurucu sembolik figürü olarak Erdoğan, partisi ve şahsının siyasal serüvenine ruhunu veren duyguların dönüşümünü, geçmiş-

---

43 "Öğrenci Yurdunda Atatürk Fotoğrafını İndirip II. Abdülhamid'in Fotoğrafını Astılar", *Cumhuriyet*, 26 Nisan 2017, bkz. http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/728650/Ogrenci_yurdunda_Ataturk_fotografini_indirip_2._Abdulhamid_in_fotografini_astilar.html

44 "Contemporary İstanbul'a Abdülhamit Baskını", *Hürriyet*, 4 Kasım 2016, bkz. http://www.hurriyet.com.tr/gundem/contemporary-istanbula-abdulhamit-baskini-40267866



le kurulan ilişki bağlamında çeşitli özdeşlikler üzerinden kitlelere aktarmakta son derece başarılı oldu. Mağdur özne olarak çıktığı iktidar yürüyüşünde, önce Menderes'le özdeşleşirken çağırdığı duyguların üstüne, gücünü tesis etmesinin ardından, intikam arzusunu ve eylemini bina etti. Hayata geçirdiği siyasetin meşruiyet zemini olarak Abdülhamid'in ruhunu çağırdı ve bu hamle intikam arzusunun, intikam eylemine dönüşmesini mümkün kıldı. Erdoğan böylelikle hem Batı'ya, hem "içimizdeki Batı'ya" Abdülhamid'in *yeniden dirildiğini*, Osmanlı'nın *yeniden yükseldiğini* gösterirken, içeride milli kimlik bağlamında geri dönüşsüz bir iade-i itibar, gurur ve özgüven tesisini gerçekleştirdi. İşte Yeni Osmanlıcı anlatı ve ona eşlik eden ruh, tam olarak böyle bir duygu haznesinin üzerinde yükseldi.

Peki, aşağılanmanın, hasedin, iğrenmenin, nefretin, kaygının, öfkenin ve intikam arzusunun Erdoğan'ın siyasal serüveni boyunca bu denli güçlü biçimde dışa vurulmasının ve adeta yeni milli kimliğin başat duygusal uğrakları olarak karşımıza çıkmasının, süreğenleşmesinin yahut kronikleşmesinin altında yatan tek ve kurucu duyguyu tam olarak idrak edebilmemizin yolu nereden geçiyor? Bu denli çok parçalı, çok odaklı, eklektik ve birikimsel ilerleyen bir ruh halini daha anlaşılır kılacak bir kavramsal aparat bulmamız mümkün mü? Tam da bu noktada yeniden kurama, kuramın yol göstericiliğine başvurmamız icap edecek.





Yeni Osmanlıcı anlatının kurucu duygusu olarak ontolojik hınç

Sorumuzu yineleyelim; Erdoğan'ın liderlik serüvenini takip ettiğimizde, maziden bir miras olarak aktardığı bütün

bir mağduriyet anlatısının ve onu karakterize eden zulmün, bastırılmışlığın, aşağılanmanın, ezikliğin oluşturduğu duygu ikliminin, zamanla yerini intikam arzusuna, bir tür zafer narasına bırakmasını hangi kurucu duyguyla okuyabiliriz? Onun söyleminde failleri bu denli aşikâr, uğrakları bu denli yakıcı, hatırasıysa bu denli canlı ve diri olan mazlumluk manzumesinin ve bugün gelinen noktada uğradığı makas değişiminin hâkim duygusal uğrağını nasıl teşhis edebiliriz? Bu bölümde, bugün Yeni Osmanlıcılık olarak zikredilen yeni milli kimlik anlatısının, üzerine bina edildiğini iddia ettiğimiz tüm bu uğrakların duygular dünyasındaki en güçlü karşılığının, *hınç* olduğunu iddia edeceğiz. Bu iddiayı yerli yerince ortaya koymak içinse, hınç duygusunun mahiyetine ve ontolojisine ilişkin derinlemesine bir betimleme yapmamız gerekecek.

Mağduriyete dayalı kolektif kimliklerin kurucu duygusu olan hıncın, Fransızca karşılığı *ressentiment*tır ve Latince kökeni, *yeniden hissetmek* anlamına gelen *re-sentire* fiilidir (Ure, 2015, s. 603). Esasen kavram İngilizcede "hoşnutsuzluk, gücenme ya da kızma" anlamlarına gelen *resentment* –*içerleme* olarak anacağız– sözcüğü ile eş köklü olsa da, *hınç*, gerek ihtiva ettiği anlamlar gerekse de 19. yüzyıl itibariyle (Nietzsche ile birlikte) ortaya çıkan kullanımları bakımından *içerleme*den farklıdır.

İçerleme, aşağılanmaktan ve yoksunlaştırılmaktan kaynaklanan hoşnutsuzluk/öfke/gücenme hissiyatı olarak tanımlanır. Bu duygu, hem algılanan adaletsizliğe ve alçaltma eylemine karşı bir tepki, hem de kişinin öz-benlik algısına yönelik bir saldırıya karşı savunma mekanizması olarak işler (Meltzer ve Musolf, 2002, s. 241). 18. yüzyıl düşünürlerinden Adam Smith, *Ahlâki Duyguların Kuramı* adlı eserinde, içerlemeyi, toplumsal açıdan pozitif sonuçlar doğuran bir duygu olarak ele alır: Bir kişi ya da grubun yaralanmış onurunun restoras-

yonu ve tanınma-saygı görme taleplerine karşılık gelen içerleme, ona göre adaletin muhafızı, demokrasinin kalbidir. Esas itibariyle iade-i itibar talebiyle karakterize olan bu duygu, adaletsizliğe maruz kalanların, başkalarına sorumluluk alma çağrısı yapması açısından ahlâkidir ve ille de intikam arzusuna kapı aralamaz (Ure, 2015, s. 601). Smith'in başat demokratik normların duygusal muhafızı olarak gördüğü içerleme, bu açıdan bakıldığında *geçici* bir duygudur, zira telafi talebinin karşılanmasıyla birlikte ortadan kaybolur.

19. yüzyılın sonundaysa Nietzsche, "ahlâki değerlerin değerini sorgulamak" (2011, s. 13) üzere yazdığı *Ahlâkın Soykütüğü* adlı eserinde, *ressentiment* kavramını negatif bir içerikle formüle etmiş hatta patolojikleştirmiştir. O hıncı, modern Batı Avrupa kültürünü karakterize eden bir duygu olarak ele alır. Bu kültürün hâkim ahlâki değerlerinin (Hıristiyan ahlâkı) hıncı kuran, hınç insanını yaratan niteliklerine odaklanır. Ona göre köle ahlâkı olarak kavramsallaştırdığı bu değerlerin hâkim olmasıyla birlikte, iyi ve kötü yeniden tanımlanmıştır: Artık iyi olan, eskiden olduğu gibi "asil, iktidar sahibi, güzel, mutlu, tanrının sevdiği" gibi aristokratlara atfedilen değerler değil, "zavallı, yoksul, güçsüz, aşağı olan, acı çekenler"dir (2011, s. 26).

> Ahlâkta köle başkaldırısı, hıncın yaratıcı hale gelmesi ve değerler üretmesiyle başlar: bu gerçek tepkiden, eylem tepkisinden yoksun olan ve kendilerini yalnızca, kurmaca bir öç yoluyla zarardan koruyan yaratıkların hıncıdır. Tüm asil ahlâk, utkulu bir kendini "evetleme"den doğarken, köle ahlâkı en başından "hayır" der "dışarıdakine", "farklı olana", "kendinden olmayana": ve bu "hayır, onun yaratıcı edimidir" (Nietzsche, 2011, s. 29).

Nietzsche, kendine dönmek ve kendini olumlamak yerine dışa yönelimin, hınca ve hınç insanına özgü olduğunu

düşünür. Çünkü hınç insanının sahip olduğu köle ahlâkının oluşması için her daim karşıtına, dış dünyaya gereksinimi vardır. Dolayısıyla da köle ahlâkına sahip olanların eylemi, temel olarak bir *tepki*dir (2011, s. 30). Nietzsche'ye göre köle ahlâkının hüküm sürdüğü dünyadaki insanlar, acı çekerler ve içgüdüsel olarak bu acılarına bir neden, bir fail ararlar, "kendi kötülük zehirleriyle kendilerinden geçebilecekleri karanlık, sorgulanası hikâyeler bulmak için geçmişlerinin ve bugünlerinin bağırsaklarını talan ederler – en eski yaraları deşerler, çoktan kapanmış yaraların izlerini kanatırlar" (2011, s. 132-133).

Hınç *–ressentiment–* kavramı, Nietzsche'nin bu polemikçi ve keskin dili eşliğinde içerleme *–resentment–* kavramının pozitif muhtevasından tamamen koparak, modern kendiliğin bir semptomu, güçsüzün ve iktidarsızın, efendiye karşı kölenin duygusu olarak içeriklendirilir. İçsel acılarını bir tür intikam stratejisine dönüştüren kişi ya da grupların kendilerini ifade biçimi olarak algılanmaya başlanır (Fantini, Moruno ve Moscoso, 2013, s. 7-8). Nietzsche'nin yaygın bir hastalık, bir zehir olarak tarif ettiği hınç, geçmişin acılarını mütemadiyen yeniden yaşama ihtiyacıyla, eski yaralara yapışıp kalmayla ve tüm bunların verdiği bir tür hazla karakterizedir. Nietzsche'de, Smith'in içerleme kavrayışının aksine, toplumsal tanınma gerçekleşse bile, hınç baki kalır. Zira onun kavrayışında hınç, tanınma yoksunluğundan kaynaklanmaz, tedavi edilemez bir biyolojik zayıflığın semptomudur (Ure, 2015, s. 603).

Nietzsche'nin temel olarak Hıristiyan ahlâkına saldırısı olarak okunabilecek olan hınç analizinin ardından, hınç duygusunun sosyolojik boyutları üzerine yapılmış en *serinkanlı*, kapsamlı ve verimli tartışmayı Max Scheler'de görürüz. O, Nietzsche'nin dinsel ahlâk konusunda vardığı sonuçları kabul etmez (2004, s. 32), bu yüzden de kavramın Hıristiyan değerleriyle ilişkisini göz ardı ederek ilerlemeyi

önerir (2004, s. 7). Zira hıncın jenealojik kökeni (Hıristiyan ahlâkı) hususunda Nietzsche'den farklı düşünür: Hıncın tipik bir modern fenomen olduğunu ve esas itibariyle toplumun eşitsiz yapısından kaynaklandığını iddia eder. Dolayısıyla bu duyguyu modern demokratik toplumlardaki iktidar, mülkiyet, eğitim hakkı gibi hususlarda ortaya çıkan farklılıkların, eşitsizliklerin bir sonucu olarak ele almamız gerekir (Minkkinen, 2007, s. 522).

Scheler, duygular fenomenolojisi ekseninde analiz ettiği hınç kavramının Fransızca karşılığının *–ressentiment–*, temelde iki özelliği ima ettiğini söyler: Başkasına yönelik özel bir duygusal tepkinin *yeniden* ve *yeniden* yaşanarak, kişiliğin derinliklerine yerleşerek eylem ve ifade alanının dışına çıkması ve sözcüğün içinde barındırdığı düşmanlık devinimidir bunlar (2004, s. 2-3). Ona göre hınç, "insan doğasının normal bir bileşeni olan belli duygu durumlarının ve duygulanımların sistematik olarak *bastırılmasıyla* ortaya çıkan, süreğen bir zihinsel durum"dur. Hıncın belli başlı duygusal tezahürleri ise intikam isteği, nefret, kötü niyetlilik, haset, kara çalma dürtüsü ve değersizleştirici kindir. Fakat ona göre tüm bu duyguların ardında, her daim bir saldırı ya da incinme deneyimi yatar (2004, s. 7).

Scheler'in hıncın en önemli kaynaklarından biri addettiği intikamcılık, öfke ve gocunma deneyimlerinden doğar. Gelgelelim bu duygusal tepkilerin en önemli özelliği, anlık, geçici ya da kontrol altına alınabilir olmalarıdır. Öfke duygusu, engellenebilir, bastırılabilir bir duygudur. Bu engellemenin arkasında ise anlık tepkinin yenilgi yaratacağı düşüncesi ve onun beraberinde getirdiği *acziyet* ve *iktidarsızlık* hissiyatı vardır. Dolayısıyla intikamcılık, iktidarsızlık deneyimi üzerine temellenir, ortaya çıkışı zayıflıkla ilişkilidir.

Hıncın oluşumu için en elverişli kaynak olan intikam arzusuna, haset duygusu da eşlik eder: İmrendiğimiz bir şe-

ye bir başkasının sahip olması karşısında yaşadığımız güçsüzlük hissinden doğar bu duygu. "... arzu ile gerçekleşmeme arasındaki bu gerilim, ancak o şeyin sahibine karşı bir nefreti ateşlediği ve o şeyin sahibi yanlış bir biçimde bizin yoksunluğumuzun nedeni olarak görüldüğü bir noktaya gelindiğinde hasede yol açar" (Scheler, 2004, s. 13). İntikamın da, hasedin de kendine özgü nesneleri vardır, belirli durumlarda ortaya çıkar ve belirli nesnelere yönelirler. Ama bu duyguların her ikisi de "kasıtlarını aşmazlar": İntikam alındığında, intikam duygusu kaybolur, haset edilen nesne bizim olduğunda, haset duygusu ortadan kalkar (Scheler, 2004, s. 7). Gelgelelim belirli bir nesneden alınan intikamın ardından intikam duygusu hâlâ sürüyor ve ona kuvvetli bir "haklılık" duygusu eşlik ediyorsa, bu duygu mütemadiyen tatminsiz kalır ve başka nesnelere yönelir, böylelikle de hınca dönüşür. Benzer biçimde haset duygusu, elde etme isteğini kamçılamak yerine onu zayıflatır: İmrenilen bir şeyin elde edilemezliği tescillenirse, başka deyişle iktidarsızlık duygusuyla elde etme arzusunun gücü birlikte ağır basıyorsa, haset de hınca dönüşür. Hasedin hınca dönüşümü, beraberinde imrenilen şeyin bizatihi kendisine yönelik hasmane bir tutumu getirir, zira onun salt varlığı, bir basınç, kınanma veya tahammül edilemez bir aşağılanma olarak hissedilir (Scheler, 2004, s. 9-14).

Hınca giden yoldaki duygusal uğraklardan bir diğeri olan kara çalma ve kötüleme dürtüsü, intikamcılık ve hasetten farklı olarak, belli nesnelere yönelmez, belli nedenler yüzünden ortaya çıkmaz. Haliyle de kolay kolay ortadan kaybolmazlar, bilakis kendilerini tatmin etmek için, karşılarına çıkan nesnelerin ve insanların özelliklerini *ararlar*. İçindeki gerilimi boşaltmak isteyen ya da eşitlik duygusunu tatmak isteyen özne, bu özlemini diğer öznelerin niteliklerinin değerini düşürerek tatmin eder. Bu dürtüler hınca dönüştü-

ğündeyse, özne, olası kıyas nesnesine üstünlük kazandırabilecek tüm değerlerin bizatihi kendisini inkâr edecektir (Scheler, 2004, s. 8-19).

Scheler, hınca zemin hazırlayan tüm bu duygulardan bahsettikten sonra, bunların hiçbirinin hınca tekabül etmediği, yalnızca onun gelişmesinde birer aşama olduğu konusunda bizi uyarır. Zira ona göre, bu duygular bilhassa güçlülerse fakat yine de zayıflık, iktidarsızlık, korku gibi nedenlerle ifade alanı bulamıyor, bastırılıyor ve baş edilemez bir hâl alıyorlarsa hınç ortaya çıkar. Dolayısıyla hınç, ağırlıklı olarak tahakküm altında olanların duygusudur (2004, s. 9-10). Hıncın ortaya çıkış koşullarını teşkil eden duyguların dışavurumu ya da boşaltılması, baskılayıcı güçler ya da otorite tarafından engellendiğinde, ortaya "boğuntu", "sancı" ya da "yılgınlık" ile tarif edilebilecek, korkudan farklı bir duygu olan, kaygı çıkar. Baskılayıcı güçler tarafından mütemadiyen bastırılan özne, neden korktuğunu ya da neye yetemediğini bilemeyecek bir duruma gelir, duyguları nesnesiz kalır. Fakat bilinç alanının dışına itilseler de, etkilerini sürdürürler (Scheler, 2004, s. 24).

Scheler'in intikam arzusu ve hınca dair yaptığı en çarpıcı tespitlerden biri şudur:

> Kölece bir doğaya sahip olan ve statüsünü kabul eden bir köle, efendisinin gadrine uğradığında intikam arzusuyla dolmaz; paylanan yumuşak başlı uşak ya da şamar yiyen çocuk da öyle. Buna karşılık, saklı kalmış güçlü beklentiler ya da *yetersiz bir toplumsal konumla eşleşmiş büyük kibir*, intikam duyguları için bulunmaz nimettir. ... Bir grubun fiili gücüyle politik, anayasal ya da geleneksel statüsü arasındaki *uyuşmazlık* büyüdüğü oranda, bu psikolojik dinamit de etkisini arttıracaktır. Belirleyici olan, bu iki etmenden birinin varlığı değil, ikisi arasındaki farktır (2004, s. 11).

Scheler'in hıncın oluşumunda kilit bir motif olarak kibir ve toplumsal güç ile siyasal ve toplumsal konum arasındaki uçuruma yaptığı vurgu, bu uçurumun kendisinin, bünyevi bir yaraya kapı aralaması ihtimalini gözler önüne sermesi açısından çarpıcıdır. Yara ve incinme, bir kadermiş gibi yaşandığında, algılandığında ve hissedildiğinde, intikam arzusunun hınca dönüşmesi an meselesidir. Scheler, bu hususta şöyle bir örnek verir: Yahudilerin kendilerini "seçilmiş halk" olarak görmeleriyle gelişen ulusal gurur, tarihleri boyunca maruz kaldıkları aşağılanma ve ayrımcılıkla bağdaşmaz. Bu nedenle de Yahudilerin özgüveni derin bir yara almıştır. Yahudilerdeki güçlü mülk edinme dürtüsünü bu yaranın telafisine dönük bir eğilim olarak gören Scheler, kibirli bir özbenlik algısıyla ters orantılı olarak toplumsal tanınmadan yoksun kalmanın, kişilerin ve kolektivitelerin özgüvenlerinde ciddi bir hasara yol açtığını iddia eder (2004, s. 12).

Toparlamak gerekirse Schelerci anlamda hınç, aşağılanma, haset, nefret, kaygı, öfke gibi duyguların dışavurumunun *engellendiği* koşullarda oluşan bir duygudur. Bu nedenle de hınç insanı ne eyleyebilir, ne de unutabilir. Üstelik hınca yol açan bütün duyguların bastırılması, hınç insanının zaman algısını dahi değiştirir, onu ebedi/kalıcı bir geçmişe hapseder. Kötü hatıraların takıntılı tekrarına bel bağlayan öznenin yegâne gelecek tahayyülü, tüm potansiyel düşmanlara yönelik bir intikam arzusunda sabitlenir (Fantini vd., 2013, s. 2-5). Yaranın hissedilmesiyle, tazmin odaklı tepkinin bir türlü verilememesi arasında geçen zaman dilimi –intikal süresi– intikam arzusunu pekiştirdiği gibi, hınç duygusunu da katmerlendirir. Uzun erimli, giderek köpüren, için için işleyen bir duygu olan hınç, kendini bir yaraya hapsetmektir, tam da bu yüzden *kalıcı* ve zaman geçtikçe yoğunlaşan, müzminleşen bir yapısı vardır (Meltzer ve Musolf, 2002, s. 242-245).

Hınç öyle bulaşıcı bir duygudur ki, bazen kolektif bir hâl alır. Bir toplumdaki belirli bir insan grubuna sirayet eder, onun tüm niteliklerini ve eylemlerini belirler hâle gelir (Meltzer ve Musolf, 2002, s. 244). Başka deyişle hınca zemin oluşturan yaranın sahibi, belirli bir toplumsal grup da olabilir ve bu durumda *kolektif hınç* olarak anılan duygu açığa çıkar (Stockdale, 2013, s. 507). Kolektif hınç, tek tek yaralı öznelerin hıncının toplamından fazla bir şeydir.

Hem Nietzsche hem de Scheler, hınç duygusunu bir tür pasifliğe, teslimiyete tekabül edecek biçimde ele aldıkları için eleştirilirler. Zira hıncın dışavurumu, güç/iktidar ile de yakından ilişkilidir. Nitekim hınç duygusunun yalnızca "zavallı mağdurlar"a özgü olmadığı, iktidarı elinde bulunduranların da bu duyguyla hemhal olabilecekleri iddia edilir (Fantini vd., 2013, s. 4). Aslına bakılırsa Scheler de, hıncın bu özelliğine bir şekilde değinmiştir; onun *bulaşıcı* ve *yapışkan* bir duygu olduğunu, bünyeye bir kez girdikten sonra, ifade edildiği, dışa vurulduğu halde dahi kalıcılaşabileceğini iddia eder. Ona göre uzun süre boyunca yoğun bir biçimde bastırılmış bu duygu, onu yaratan koşullar ortadan kalksa bile harekete geçerek kişiliği "ekşitebilir", "zehirleyebilir" (2004, s. 9-10). Haliyle de hınç duygusunun siyaseten güçlü karşılıkları vardır, özellikle ideolojik açıdan aşırı milliyetçilik gibi popülizmin reaksiyoner biçimlerine yaslanan kolektif siyasal hareketlerin temel itkisi halini alabilir bu duygu (Hoggett, 2013, s. 571). Öyle ki, hınç duygusuyla yoğrulan kitlelerin içinden, onlarla özdeşleşen, onları anlayan, yönlendiren, peşinden sürükleyen siyasal liderler adeta bir "kurtarıcı" misyonuyla çıkabilir (Aydın, 2016, s. 141).

Michael Ure, günümüzde kullanıldığı anlamıyla hıncın üç temel formu olduğundan bahseder: Bunlardan birincisi, Adam Smith'in içerleme kavrayışında da karşımıza çıkan ve daha ziyade pozitif bir içerikle tanımlanan, adaletin tesi-

si için işlevsel olabilecek *ahlâki hınçtır*. İkincisi, yine algılanan adaletsizliklere karşı geliştirilen, geçmişin hatalarını düzeltme talebiyle ortaya çıkan ve bu yönüyle meşru bir telafi talebi olan *sosyo-politik hınçtır*. Sosyo-politik hınç, yalnızca mağduriyet geçmişinin faillerine değil, şimdide sorumluluk almaya ve tazmin talebini karşılamaya davet ettiği insanlara da yönelir. En nihayetinde hem ahlâki hem de sosyo-politik hıncın özünde, adalet talebi vardır. Gelgelelim sosyo-politik hınç, içinde her daim üçüncü bir form olarak tarifleyebileceğimiz *ontolojik hınca* dönüşme tehlikesini de barındırır. Ontolojik hıncı, varoluşun kendisinden duyulan derin nefret olarak tanımlamak mümkündür: *Amor fati*'den (yazgını sev) *odium fati*'ye (yazgından nefret et) geçişin duygusudur bu. Bütün tazmin talepleri karşılandığı halde hınç duygusuna yapışıp kalan öznenin ruh halini imleyen ontolojik hınç, çeşitli türden totaliteryen siyasetlere kapı aralayabilir. Ure, hıncın bu formunun özellikle günümüz kimlik mücadelelerine, toplumsal hareketlerin aktörlerine yapışıp kaldığını iddia eder. Zira kimliklerini mağduriyet hikâyelerine, güçsüzlüklerine referansla kuran kolektif siyasal aktörler, adeta bu güçsüzlüğün kendisine bir tür erdem atfederler (2015, s. 608). Günümüz toplumsal hareketleri bağlamında Ure'ninkini andıran bir eleştiriyi Wendy Brown da getirir: Ona göre mağduriyetlerin tanındığı, doğrulandığı ve telafi edilmeye çalışıldığı maduniyet politikalarında, geçmişte yaşanan acıların dışsallaştırılamaması, ezel-ebed bir gerçekliğe dönüştürülmesi, başka deyişle yaraların *fetişleştirilmesi* söz konusudur. Bu güçlü eğilim, özneyi ancak bu yaralarla var kıldığı için sorunludur (Brown, 1995, s. 72; Bora, A., 2010, s. 228).

Peki hınca ilişkin bütün bu özellikler, kendi örneğimiz açısından bize ne söyler? Erdoğan'ın bir lider olarak geçmişin mağduriyet mirasını kitlelere aktarırken kullandığı dile yapışan, ondan saçılan ve bulaşan ve adeta müzminle-

şen duyguların, zamanla bir tür tazmin talebine yönelmesi, gerek Erdoğan'ın içinden çıktığı gelenek gerekse daha genel biçimde yaralı Türk öznesine özgü bir tür *ontolojik hıncın* tezahürleri olabilir mi? Ya da kolektif kimlikte zaten var olan ahlâki ve sosyo-politik hıncın, Erdoğan tarafından yıllar boyunca çeşitli sembolik söylem ve eylemlerle ve bu denli yoğun duygusal hezeyanlarla aktarılması mıdır onu *ontolojikleştiren*? Hem İslâmi muhafazakâr öznenin, hem seçkinler/halk ikiliğinde ezildiğini, bastırıldığını, hor görüldüğünü *hisseden* milletin, hem de kimliği bizatihi imparatorluğun kaybıyla açılan *yara*dan doğan Türk öznesinin duygusal serüvenine Erdoğan'ın şahsında yakından baktığımızda, karşımıza çıkan hâkim halet-i ruhiye, apaçık biçimde *ontolojikleşmiş* bir hınç gibi görünüyor. Ontolojik hınç, tam da bu yönleriyle Yeni Osmanlıcı anlatının yükselişinde kilit rol oynadı/oynuyor.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Yeni Osmanlıcı Anlatının Sembolik Mekânı Olarak İstanbul: Nostalji, Romantizm ve İç Emperyal İştah

Yeni Osmanlıcı anlatının 2000'li yıllarda AKP tarafından güçlü bir biçimde tedavüle sokulmasının arka planındaki duygusal saikleri lider figürü aracılığıyla incelediğimiz bir önceki bölüm, analizi genişletmek açısından bize son derece kullanışlı bir duygu çerçevesi sundu. Şüphesiz hınç, ontolojikleşmiş haliyle bu çerçevelerin en kapsayıcı olanı. AKP'nin iktidarı boyunca söyleminden eylemine, ortaya koyduğu tüm sembolik siyaset uğraklarında, hıncın hep bir dip akıntısı olarak işlediğini iddia etmek mümkün. Nitekim bu bölümde, Yeni Osmanlıcı anlatının mekân üzerindeki sembolik ve duygusal tezahürlerini ortaya koymayı amaçlarken, her şeyden önce bu hıncın görünümlerine odaklanacağız. Somutlayacak olursak, AKP'nin Yeni Osmanlıcı duygu siyasetinin ana sembolik uğraklarından biri olarak kavradığımız İstanbul, gerek AKP'nin içinden çıktığı geleneğin bu kente yüklediği anlam ve yaptığı duygusal yatırım, gerekse de kentin AKP iktidarıyla birlikte Cumhuriyet dönemi ve temsil ettiği değerlerden *zımnen* kopuş gerçekleştirmek üzere bir tür

rövanş silahına dönüştürülmüş olduğu fikri, bu bölümün öncelikli iddiasını teşkil edecek.

Edelman, siyasette her edim bir "yer"de gerçekleşir ve dikkatimizi edime verirken, "yer"lerin sembolik önemini göz ardı ederiz, diyor. Ona göre "yer", tüm siyasal süreçlere içkindir, hem siyasal aktörlerin hem de bu aktörlerin yapıp ettiklerine verilen tepkilerin ve duygu yaratımının hususi nesnesidir. "Yer"ler kurgulanır, icat edilir, yaratılır: Hem yan anlamlarla hem de duygularla yüklüdürler. Tam da bu nedenle bir "yer"in siyasal elitler ve kitleler için barındırdığı anlamalara/duygulara bakmak elzemdir (1967, s. 95-96). Bizim örneğimiz açısından İstanbul, Yeni Osmanlıcı milli kimlik anlatısının en yoğun biçimde ete kemiğe büründüğü, edimselleştirildiği "yer" olarak bir sembolik değer taşıyor. Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti, ulus-devletleşme sürecinde kasıtlı olarak ihmal edilen, tarihten silinen, ihtişamı unutturulan, yalıtılan bir kent. Ama aynı zamanda "iki kıta ve iki uygarlık arasındaki köprü" yahut Doğu-Batı, İslâm-Hıristiyanlık, yerel-küresel gibi özsel karşıtlıkların savaş alanı (Keyder, 2006, s. 17).

Cumhuriyet'in kuruluş döneminde iktidar seçkinleri, İstanbul'u "arınılması gereken bütün muhayyel engellerin" cisimleştiği odak olarak kavradılar (Keyder, 2006, s. 18). Yeni Cumhuriyet için İstanbul, yozlaşmış Osmanlı İmparatorluğu'nun ve İslâmi temellerinin sembolüydü zira (Bartu, 2006, s. 46). Cumhuriyet elitlerinin "sanki uzak durmakta çok zorlandıkları bir günah"ın da temsiliydi bu kent (Keyder, 2006, s. 19). Hikâyenin bu kısmı son derece tanıdık, imparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinin tepeden modernleşmeci, geçmişi kasıtlı biçimde silmeye dayalı zorunlu bir unutma/unutturma hikâyesi. Gelgelelim bu hafıza siyasetinin işletildiği mekân olarak İstanbul'un, İslâmi muhafazakâr tahayyüldeki anlamı ve duygu yükü çok daha dikkat çekicidir. Bu tahayyüle göre Osmanlı geçmişinin merkezi olarak İstan-

bul, yeniden canlandırılması ve diriltilmesi gereken ihtişamlı geçmişin beşiğidir. Belki tam da bu nedenle Osmanlı olan her şeyle birlikte İstanbul da, İslâmi muhafazakâr ideolojinin simgesi haline gelmiş ve Cumhuriyet değerlerine meydan okumanın politik aracı kılınmıştır (Bartu, 2006, s. 52).

Gelgelelim bu vesileyle AKP tarafından İstanbul'a yapılan duygusal ve reel yatırım, yalnızca hınç duygusuyla karakterize değildir. İstanbul tam da bir zamanlar İslâm'ın, ihtişamın, muzafferliğin başkenti olduğu için nostaljik bir "ev"dir de: Özlenen, çağrılan, arzulanan emperyal ve kudretli geçmişin *izidir*. Osmanlı geçmişi sayesinde Türk milliyetçiliğinin de iştahını kabartan, vaat edilmiş topraktır. Hem peygamberce fethinin müjdelenmiş olmasıyla hem de "Osmanlı-İslâm uygarlığının emperyal hegemonyasının merkezi ve simgesi oluşuyla kutlu bir şehirdir; dünyanın ve İslâm âleminin gözbebeğidir". Nitekim Fatih'in İstanbul'u imgesi, İslâmcılık ve milliyetçilik arasındaki en temel kesişim noktalarından biridir, milliyetçi-muhafazakâr kimliğin güçlü bir teğel motifidir (Bora, 2006, s. 61-66). Hâl böyleyken kentin Cumhuriyet'in kuruluşu ve Ankara'nın başkent oluşuyla gelen sembolik yitimi, İstanbul'a yönelik popüler bir nostalji dalgasını da beraberinde getirmiştir. İstanbul nostaljisi, AKP'nin sembolik siyasetinde, yer yer ontolojik hıncın perdesi işlevi görmüş ama her daim bir "eve dönüş vaadi" olarak canlı tutulmuştur. Bu yüzden de bu bölümün hınçtan sonra, yahut hınç ile birlikte ana duygusal uğrağı, nostalji tartışması olacak.

Kent, kendilerini cennetin bahçesinden kovulmuş/koparılmış sürgünler olarak görenler için bir "ev" işlevi görür (Boym, 2009, s. 122). Kentlerin geçmişine dair anlatılar çokludur: Tam da buradan hareketle önceden ihmal edilmiş yahut bastırılmış geçmiş anlatıları, egemen tarihsel anlatılara meydan okumak üzere yürürlüğe konur (Pickering ve Keightley, 2006, s. 928). Başka türlü söyleyecek olursak

bir kentin kültürel kimliği, maddi ve simgesel sermaye olarak büyük önem taşısa da, bu kimlik ezel-ebet belirlenmiş değildir, tarihin, kültürün ve siyasal iktidarın etkisine mütemadiyen tabidir (Keyder, 2006, s. 57). İşte İstanbul nostaljisi de, İslâmi muhafazakâr ve milliyetçi anlam dünyasında, geçmişine dair çoklu anlatılar sayesinde bir tür rüya-kâbus ikilemini doğurur. Bizans'ın, Batı'nın, Hıristiyan olanın elinden sökülüp alınmış bir kudret, zafer, üstünlük göstergesi olmasıyla bir rüyayken, Türkiye'ye dönük komploların, tehditlerin ve tuzakların baş şehri olarak algılanmasıyla bir tür kâbustur. Bu koca şehir, bir yandan göz kamaştırıcı bir vaatkârlık barındırırken, diğer yandan zalim bir karmaşanın ve beka kaygısının mekânıdır (Bora, 2006, s. 66). Hele hele kolektif siyasal benliğini aşağılanmışlık duygusu üzerine bina eden, kıyıda kalmışlık ve kaybolmuşluk hissiyle tanımlayanlar için İstanbul "sen mi beni yeneceksin ben mi seni?" meydan okumasında ifade bulan zafer düşünün romantize edilmesi için en elverişli "yer"dir. Nitekim romantizm, İstanbul özelinde Yeni Osmanlıcı anlatının kurulup yaygınlaştırılmasında, nostaljiyle birlikte güçlü bir duygusal-duyuşsal uğrak halini aldı. Tıpkı Cumhuriyet'in kuruluş döneminde milli kimliğin kurgulanmasında başvurulan dil-tarih-coğrafya eksenli milli kültür icadı gibi, günümüzde de Yeni Osmanlıcı yeni milli kimliğin kurgulanmasında İstanbul imgesi ve çağrıştırdığı altın-çağ/düş/rüya tahayyülü, yoğun ama yüzeysel bir romantizasyon sayesinde vücuda getirildi. Dolayısıyla İstanbul'a bir duygu haznesi olarak bakarken akılda tutacağımız bir diğer duygusal uğrak, romantizm olacak.

Aslına bakılırsa AKP iktidarı döneminde hınçtan doğup nostalji ve romantizmle makyajlanan bir duygu yelpazesinin taşıyıcısı olarak İstanbul'un sembolik değeri, dönüp dolaşıp yine hıncın içinde barındırdığı emperyal iştah, güç istenci, üstünlük fantezisi, ihtişam, refah ve zenginleşme iste-

ği gibi *fetihçi* bir duyuş-düşünüş-eyleyiş tarzına kapı aralayan maddi değerinden hiç de bağımsız değil. Daha yalın bir biçimde ifade edecek olursak, İstanbul, sembolik anlamdaki vaatkârlığı kadar ve hatta ondan daha fazla, maddi anlamdaki vaatkârlığıyla da AKP iktidarının ve onun etrafındaki giderek artan kalabalığın zenginleşme-güç elde etme iştahının yöneldiği bir vaha. İstanbul'a yapılan onca duygusal yatırımın altında, simgesel olduğu kadar maddi bir üstünlük elde etme iştahının da yattığını görmezden gelemeyiz. Tıpkı Osmanlı İmparatorluğu döneminde fetih ve yağma yoluyla dışarıda toprak kazanmak suretiyle elde edilen güç gibi, AKP de İstanbul'u sembolik düzlemde yeniden fethetme arzusunu tatmin etmekle kalmadı, onu maddi olarak bir tür iç yağmaya[1] (Aydın, 2017, s. 31), iç-yayılmacılığa, doyumsuz bir pay alımı, paylaşımı ve dağıtımına açtı. AKP, İstanbul'un altın olan taşı toprağı üzerinde mütemadiyen yeni ve el değmemiş yağma alanları keşfederek/oluşturarak/devşirerek/kurarak, gerek iktidar seçkinleri ve sermayedarların gerek mahalle kahvehanesinde oturup kentsel dönüşüm projeleri üzerinden alacakları payı hesap eden gecekondu ahalisinin, yükselme, zenginleşme, refaha erme, güç elde etme, maddi üstünlük kazanma iştahına hitap etmeyi ve yer yer o iştahı tatmin etmeyi başardı. Bu yüzden de, her ne kadar siyaseti duygular üzerinden okumayı vaat eden bu çalışmanın kullanmaktan sakındığı kavramlar olsa da, rant ve çıkarın, bu bölümün belkemiğini oluşturan tüm duyguların içinden geçen, onları tam göbeğinden kesen ve yine duygulara dayanan motifler olduğunu unutmadan ilerlememiz gerekiyor.[2]

---

1 Aydın, makalesinde Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından Ankara'da uygulamaya konulan kent politikalarını anlatırken bu kavrama başvurur. Neredeyse bir asır sonra bu sürecin çok daha vahşi bir biçimde İstanbul'da gerçekleşiyor olması, dikkate değerdir.

2 Elbette bu çalışmanın sorumluluğu, rantı/çıkarı daha ziyade refah ve zenginleşme iştahına, emperyal üstünlük fantezisine ve güç istencine tercüme etmek,

Bu bölüm AKP'nin sembolik siyaseti ile ontolojik hınca dayalı yeni milli kimlik kurgusunun ana damarını teşkil eden Yeni Osmanlıcı anlatının, mekân/İstanbul üzerinden nasıl bir duygu siyaseti üretilmesine zemin hazırladığını, mekân içindeki mekânlara odaklanarak incelemeyi amaçlıyor. AKP'nin mekân üzerinden duygular üretirken yahut mekânlara duygu atfederken bir yandan da o mekânları nasıl hatırladığını, yeniden anlamlandırdığını, kurguladığını göstermek niyetinde. Aynı zamanda İstanbul'un, Yeni Osmanlıcı anlatının ve ona yapışan duyguların ana sembolik mekânı olduğunu iddia ederken, buranın yalnızca AKP ve içinden çıktığı geleneğe atfedemeyeceğimiz, çok daha geniş bir tabana yayılan metaforik ve sahici/maddi bir yeniden dirilişin, yeniden yükselişin beşiği olduğunu gözler önüne sermeyi amaçlıyor. Bunu yaparken İslâmi eve dönüş arzusunun mekânları (Ayasofya ve Çamlıca Camii), iki kültür savaşının mekânları (Atatürk Kültür Merkezi ve Topçu Kışlası), emperyal iştahın ve Batı karşısında simgesel üstünlük gösterisinin mekânları (gigantomanik fanteziler), maddi üstünlük ve zenginleşme iştahının mekânları (inşaatlar) ve nihayet herkes için fethin mekânları (Panorama 1453 Fetih Müzesi ve Yenikapı Meydanı Fetih Şölenleri) etrafında dönen popülerleşmiş, kamuoyuna mâl olmuş tartışmalara odaklanmayı hedefliyor.

İslâmi eve dönüş arzusunun mekânları: Ayasofya ve Çamlıca Camii

Gerek içinden çıktığı gelenek, gerek bizatihi AKP ve temsil ettiği kitle açısından İstanbul, her şeyden önce bir İslâm şehridir. Bilhassa Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethet-

devşirmektir. Aksi takdirde bu bölüm AKP'nin iktidarı boyunca ve günümüzde hâlâ üretilen rant/çıkar odaklı söylem ve çalışmaların sınırlılığına hapsolur.

mesinin sembolik önemi, başta Hilal'in (İslâm'ın) Haç'a (Hıristiyanlığa) ve dolayısıyla Batı'ya karşı zaferi olarak okunur, bu anlamda da bir tür özgüven tesisinin asli hatırasıdır. İstanbul'un simgelerinden biri olarak Ayasofya AKP iktidarı boyunca sıklıkla Yeni Osmanlıcı uygulamaların tartışma odaklarından biri olarak karşımıza çıkıyor. Dolayısıyla bu tarihi esere yapışan ve ondan saçılan duygulara daha yakından bakmamız gerekiyor.

Ayasofya, İstanbul'u fetheden ve Osmanlı topraklarına katan Fatih Sultan Mehmed'in ilk kez Cuma namazını kıldığı yerdir. Fetihten önce Bizans İmparatorluğu'nun İstanbul'da inşa ettiği en büyük kilise olma özelliğiyle hâlihazırda sembolik bir değeri olan bu yapı, şehrin en önemli tapınağı olmasının yanı sıra, bugün dünya kültür mirası listesindedir. Fatih şehri fethettiğinde ilk icraatinin burada namaz kılmak olması, İslâm'ın Hıristiyanlığa karşı zaferini simgeler. Ardından da Fatih, adeta bir emperyal meydan okuma ifadesi olarak Ayasofya'ya cami statüsü atfeder. Gelgelelim Osmanlı'nın (Müslüman diye okunur) Batı (Hıristiyan diye okunur) karşısındaki üstünlüğünün en somut simgesi olan Ayasofya, erken Cumhuriyet döneminde (1935) ibadethane statüsünden çıkarılarak müzeye dönüştürülür. Bu hamle, AKP'nin içinden çıktığı geleneğin taşıyıcıları açısından, Hıristiyan Batı'nın *bize* karşı galibiyeti olarak okunur ve özellikle 1950'li yıllardan itibaren, Ayasofya'yı yeniden ibadete açmak, fetihçi söylemin bayrağı haline gelir (Bora, 2006, s. 64).

Bir önceki kısımda uzun uzadıya tartıştığımız modernleşme ve Batı karşısında duyulan aşağılanma hissi ve buna eşlik eden öfke, İstanbul'un tarihsel açıdan en sembolik yapılarından birine dair hüzün ve nostalji yüklü bir anlatıyla kesişir. Aslına bakarsanız Ayasofya'yı yeniden fethetmek anlamına gelen ibadete açma isteğini, Batı'ya karşı duyulan "yerli ve milli kompleksin" (Öney, 2016) bir tezahürü olarak oku-

mak hem doğru hem de eksiktir. Doğrudur, çünkü "Ayasofya'nın ibadete açılması, muktedir olmuş İslâmcıların laik Cumhuriyet'ten ibadete kapatmanın rövanşını almak için koşullarının olgunlaşmasını bekledikleri tarihsel bir hesaplaşma konusudur. Zira 'Ayasofya Camii', İslâmcıların İstanbul'un yeniden fethine atfettikleri siyasi ve ideolojik anlamın güçlü bir sembolüdür" (Gürsel, 2014). Eksiktir, çünkü AKP iktidarı boyunca gerek iktidar elitlerince gerekse başka ideolojik kurumlarca Ayasofya mevzuunun gündeme getirilip tartışmalara vesile olması, yalnızca hınç duygusu çerçevesinde açıklanamayacak kadar çok katmanlı ve çok motiflidir: Genel olarak İstanbul, özel olaraksa Ayasofya, belki de her şeyden çok Osmanlı nizamına, altın çağa, asr-ı saadete duyulan hasretin simgesidir, yitirilmiş yahut hiç olmamış bir "ev"e dönme isteğinin – yahut "ev"i bugüne/buraya taşıma fantezisinin yöneldiği yerdir. Tam da bu nedenle Aya-





sofya hikâyesini, Osmanlı'nın çağrıştırdığı gücü ve özgüveni yeniden hatırlamanın ve bugüne taşımanın nostaljik bir aracı olarak okumak gerekir.

Nostalji sözcüğü, Yunanca nostos (eve dönüş) ve algia (özlem) kavramlarından türer. Temel olarak artık var olmayan yahut esasen hiç var olmamış bir eve duyulan özlemi ifade eder. Dolayısıyla aslen bir yitirme ve yer değiştirme duygusudur. "İstikrar, güç ve normalliğin hâkim olduğu bir altın çağ özlemidir" (Boym, 2009, s. 14-17). Ayasofya da esasen Osmanlı'nın ihtişamlı dönemlerine, emperyal gücüne, cihan hâkimiyetine yönelik bir fantezinin nostaljik uğrağıdır. Tam da bu yönüyle Ayasofya, AKP döneminde Yeni Osmanlıcı milli kimlik anlatısının simge mekânlarından biri halini alır.

Esasen altın çağ özlemi, özellikle romantizme/romantiklere mahsus bir duygusal uğraktır. Dolayısıyla da Ayasofya'ya ilişkin hikâyeyi, nostaljiyi de içeren fakat onunla sınırlı olmayan bir duygu/duyuş biçimi olarak romantizm eşliğinde okumak gerekiyor. Romantizm, temelde aslına rücu etme arzusunun dışavurumu olarak kavranıyor. AKP Türkiye'si örneğinde bu eğilim, moderniteyle, Batı'yla, yeniklik ve kayıp duygusuyla baş etmenin bir yolu, öz değerleri, milli ruhu, kökleri hatırlayıp yeniden yeşertme yahut onlara sığınma güdüsü olarak okunmalı. Diğer yandan Osmanlı-Türk romantizminin hemen her ürününde "Batı'ya kendini ispatlama isteği" ve kabul görme arzusunun nüveleri bulunuyor. Romantizm, "toplumsal bilinç nezdinde bazen teselli, tedavi ve telafi edici, bazen tahrik, tazyik ve tahkim edici" bir işlevi barındırıyor (Aksakal, 2015, s. 15-16). Belki tam da bu yüzden romantik duyuş/düşünüş tarzı Türkiye siyasal kültüründe her daim öncelikli olarak muhafazakârlık ve milliyetçiliği besledi/besliyor.

Romantizmle bir arada işleyen nostaljiyi, yalnızca eski rejime yahut yıkılmış imparatorluğa yönelik bir özlem ola-

rak kavramak yerine, gerçekleşmemiş düşlere ve gelecek hayallerine yönelik bir duygu olarak da kavrasak iyi olur. Bu yönüyle nostalji, ikna etmekten ziyade baştan çıkarıcıdır (Boym, 2009, s. 40). Hâl böyleyken nostalji, bir yandan yersiz kalmanın duygusuyken, diğer yandan ise romantik bir fantezi olarak işler (Boym, 2007, s. 7). Belki Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesine yönelik güçlü isteğin temelinde de, küllerinden yeniden doğma, geçmişin yasını tutmak yerine onu daha haşmetli bir şekilde yeniden inşa etme, yeniden dirilme fantezisi yatıyor. Ayasofya'nın romantizasyonu, AKP döneminde bizatihi iktidar seçkinleri tarafından çeşitli vesilelerle tedavüle sokuldu. Örneğin 2013 yılında dönemin başbakan yardımcısı olan Bülent Arınç, Ayasofya'nın hemen yanında yer alan halı müzesinin açılışında, bahsettiğimiz yeniden inşa fantezisini romantik bir üslupla şöyle dile getiriyordu:

> Biz şimdi Ayasofya Camii'nin hemen hemen yanındayız. Bence kulaklarınız duymasa bile gönlünüzden geçen bir şeyler olduğuna inanıyorum. Ayasofya, bize bir şeyler söylüyor. Acaba Ayasofya bize neler söylüyor? ... Bu mahzun Ayasofya'ya bakıyoruz, inşallah güleceği günlerin yakın olmasını Allah'tan diliyoruz.[3]

Ayasofya, secdeye hasret kalışıyla, *bize* fısıldadıklarıyla aslında geçmişin soluk bir zamanında asılı kalmış, donuk bir imgenin çok ötesinde, duyguları olan, zulme uğramış, mahzunlaşmış, hesap soran, sorumluluk yükleyen, telafi ve tazmin talep eden bir varlık olarak tahayyül edilir: Onun bir ruhu vardır! Beklentisi ise, sessiz çığlıklarını duyarak onu yeniden secdeye kavuşturacak, yeniden fethedecek, yeni bir Fatih'tir.

---

3 "Ayasofya Açıklaması", *Hürriyet*, 15 Kasım 2013, bkz. http://www.hurriyet.com.tr/ayasofya-aciklamasi-25125751



Nostaljinin hep bir tür geriye bakış gibi kavrandığından dem vuran Pickering ve Keightley, bu duygunun geçmişi bugüne ve geleceğe entegre etme niyetini de içerdiğini iddia ediyorlar. Başka deyişle nostalji, bir yandan ideal bir geçmişe geri dönme arzusuyken diğer yandan bunun yerine yenilenmenin ve gelecekteki olası zaferlerin imkânını geçmişte bulmak, onları bugüne taşımak gayreti olarak açığa çıkıyor (2006, s. 920-921). Dolayısıyla AKP için Osmanlı dönemi her an yeniden görülebilecek ve hatta realize edilebilecek bir rüyaysa eğer, Ayasofya özelinde hissedilen nostaljinin de hayalci/ütopyacı güdülerle ilişkisini göz ardı etmek imkânsızlaşıyor. Ayasofya imgesi, bugünden geçmişe kaçışın değil, geleceği güç ve ihtişam temelinde, üstünlük duygusuyla yeniden inşa etme gayretinin aracı haline geliyor. Nitekim

nostalji üzerine kafa yoranlar, bu duygunun yalnızca durağan, melankolik, hüzünlü bir tutum olarak değil, geleceğe dönük eylemi de içerecek şekilde anlamlandırılması gerektiğini ifade ediyorlar (Pickering ve Keightley, 2006, s. 937). Fred Davis, benzer bir bakış açısından hareketle nostaljinin bize, geçmişin gerçeklerinden ziyade şimdinin halet-i ruhiyesi hakkında çok şey söylediğini dile getiriyor. O, nostaljiyi geçmişin değil, şimdinin ürünü olarak kavrıyor (1977, s. 417). Bize kim olduğumuzu hatırlatan nostalji, aynı zamanda nereye doğru gittiğimizi de belirleyici, bizi bu yönde motive edici bir işlevi içinde barındırıyor. Nitekim AKP döneminde iktidar seçkinleri yer yer Ayasofya'nın cami statüsüne kavuşturulması için kanun teklifleri verdiler, dahası, 2016 yılında Ayasofya'da bulunan Hünkâr Kasrı'nda ilk Cuma namazı kılındı, çıkan haberlerde cemaatin ilgisinin yoğunluğuna vurgu yapıldı.[4] Benzer biçimde 2014 yılının İstanbul'un Fethi etkinlikleri kapsamında, Ayasofya'nın bahçesinde yine kalabalık bir cemaatle Fetih Namazı kılındı. Bu sembolik ve duygusal anlamı yoğun eyleme ilişkin Sanem Avcı, kaleme aldığı yazıda, Ayasofya'da Fetih Namazı kılmanın İslâmi muhafazakâr kolektif öznenin anlam dünyasında nasıl bir karşılığı olduğunu son derece yalın bir biçimde şöyle anlatıyor:

> 30 Mayıs'ı 31 Mayıs'a bağlayan gece, sabaha karşı, binlerce kişi Ayasofya önüne seccadelerini serdi. "Zincirler kırılsın, Ayasofya açılsın" diyerek kadın erkek yağmurun altında buluştular. Gemileri karadan yürüten ecdadın trenleri denizin altından yürüten torunlarıydılar, fetih nesliydiler. Şimdi Ayasofya'yı yeniden fethetmek, ümmeti yeniden canlandırmak için Ayasofya'daydılar. Çünkü Ayasof-

4 "Ayasofya'da 80 Yıl Sonra İlk Cuma Namazı", *Sözcü*, 21 Ekim 2016, bkz. http://www.sozcu.com.tr/2016/gundem/ayasofyada-80-yil-sonra-ilk-cuma-namazi-1461762/

ya bir kilitti ve bu kilit açılmalıydı ki milletin bahtı açılsın. Namazı Kâbe imamlarından Şeyh Abdullah Basfar kıldırdı. Namazdan sonra Kur'an okunurken imam ağladı, kalabalık ağladı. Ayasofya cami olarak yeniden açılsın, o kubbenin altında şükür namazı kılmak nasip olsun diye dualar edildi. ... İslâmcı iktidarın kısa vadeli hesapları değil, binlerce kişiyi gecenin karanlığında Ayasofya önünde saf tutmaya çeken. Ayasofya'nın cami olması konusu hükümet için belki bir seçim konusudur, belki bir gündem hamlesidir. Ama bugün Türkiye'de "Halife/Sultan" Recep Tayyip Erdoğan'ın şahsında ümmete koşan milyonlar için Ayasofya'nın cami olması, bundan çok daha fazla şey ifade ediyor. Ayasofya'nın yeniden fethedilmesiyle Türk-İslâm'ın altın çağı yeniden başlayacak. Artık vakit geldi. Zulüm çok, çok uzun sürdü. İslâm yerinden edildi, devlet ümmetin elinden alındı, ülke sömürüldü ve din unutturulmak istendi. Fakat çok şükür artık bütün bunların sonuna gelindi, devlet yeniden Müslümanların elinde; iç ve dış mihraklar ne yaparsa yapsın. İslâm'ın altın çağı yeniden canlanan Osmanlı'nın kanatları altında artık yeniden başlayacak. Halep, Şam ve Bosna tek bayrak altında bir ümmet olacak; Afrika'nın mazlumları Müslüman abilerinin şefkatiyle hayat bulacaklar, Cihan İmparatorluğu yeniden bu dünyaya hâkim olacak. Ümmeti ve devleti yeniden kurmak için gerekli olan Sultan/Halife artık burada: Recep Tayyip Erdoğan. Ve fetih de, mabetlerin kiliseye çevrilmesi de ancak bir sultanın varlığında mümkün olur. Ayasofya'nın önünde toplanan kalabalık bu Sultan'ın gölgesinde oradadır. Kalabalığın kendisi Sultan değildir, ancak Sultan'ı temsilen, onun adına ve onun inayetiyle oradadır – gece yarısı toplanan mümin kalabalığına gaz sıkılmıyor ve kalabalık özgürce fethe gidiyorsa bu elbette mümin Başbakan'ın sayesindedir. Ayasofya'nın önünde kılınan namazda Erdoğan'ın gölgesi

> var. Kim bilir, böyle giderse belki Erdoğan'ın kendisi bizzat Ayasofya'ya ayak basar, orada namazını kılar ve sultan sıfatıyla Ayasofya'yı cami eyler (Avcı, 2014).

Dolayısıyla Ayasofya'nın ibadete açılmasının bir tür sembolik fetih olarak anlamlandırılması, yalnızca iktidar seçkinlerine mahsus olmaktan çıkmış durumda. Öyle ki bu mesele, milliyetçi-muhafazakâr seçkinler ve tabanda da benzer bir yankı buldu, Ayasofya hassasiyeti, yalnızca İslâm'ın değil, Türklüğün, milletin, milliyetin de Osmanlı köklerini yeniden canlandırarak eylemenin, gücünü dünyaya ispat etmenin sembolü halini aldı.[5]

Ayasofya hikâyesine sirayet eden nostalji, acı ve hüznü çağıran boyutunun yanı sıra, gerek iktidar seçkinleri gerekse toplumsal tabanda harekete geçme, eyleme, şimdiyi ve geleceği inşa etme motivasyonunu da sağlıyor. Örneğin Youtube'da "Ayasofya'nın içine dalıp aniden namaza duran iki yiğit!"[6] başlığını taşıyan bir videoda, müzenin içerisine koşarak giren iki erkeğin ağır çekim görüntüsü, fonda mehter marşı[7] eşliğinde yer alıyor. Gençlerden biri başına takke geçirdikten sonra üzerindeki siyah bluzu çıkarıyor ve altından Türk bayraklı başka bir bluz çıkıyor. Müzeyi gezen turistlerin arasından fırlayarak, zincirle kapatılmış, girilmesi yasaklı olan bölgeye koşuyorlar ve birdenbire namaz kılmaya başlıyorlar. Bu iki gencin yanına namaz esnasında üç güvenlik görevlisi geliyor. Namazın bitmesini bekliyorlar ve ardından

5 Nitekim MHP Kayseri milletvekili Yusuf Halaçoğlu da, 2015 yılında meclise Ayasofya'nın ibadete açılması talebiyle bir kanun teklifi sunar. Bkz. http://www.sozcu.com.tr/2015/gundem/mhpli-yusuf-halacoglu-ayasofya-cami-olsun-1010259/

6 Bkz. https://www.youtube.com/watch?v=fIjxUcHENq4

7 Mehter Marşı'nın AKP dönemi boyunca nasıl ana akım bir sembol haline getirildiğini tartışan yazılar için bkz. İnce, A. (2013), "The Mehter March of Cultural Policy in Turkey". https://www.academia.edu/4518932/The_Mehter_March_of_Cultural_Policy_In_Turkey; Bora, T. (2016), "Mehter". http://www.birikimdergisi.com/haftalik/7572/mehter#.Wh0zFlVl-po

onları oradan uzaklaştırmaya çalışıyorlar. Gençlerden biri uzaklaşırken kameraya şunları söylüyor:

> Dün gece saat 3'te Mescid-i Aksa'ya girdi İsrail. Burası müze değil cami cami! Bunlar (zincirleri göstererek) bizim kilit, Müslümana vurulan kilit burası, Fatih Sultan Mehmed aldı burayı, Fatih Sultan Mehmed aldı! Tapusu kimin üstüne buranın? Burası cami, ben namazımı kıldım gidiyorum...

Bu video her şeyden çok, eyleme dönük nostaljinin nasıl hızlıca bir önceki kısımda bahsettiğimiz Batı-gayrimüslim-Yahudi düşmanlığına, *biz*im dışımızdakilere yönelik nefretin histerik ve hatta belki absürt bir biçimde dışavurumuna evrilebileceğini ortaya koyuyor. Bu örnekten hareketle de Ayasofya'nın nostaljik bir biçimde romantizasyonunun, Müslüman-Türk'ün ontolojik hıncını makyajlayan, onu yer yer yumuşatarak görünmez kılan bir işlevi olduğunu da teslim etmek gerekiyor.

Boym, nostaljinin temel olarak iki farklı biçimi olduğunu iddia eder: Bunlardan biri düşünsel nostalji, diğeri ise yeniden kurucu nostaljidir. Düşünsel nostaljide esas vurgu algia'ya, yani özlemin kendisinedir ve böylesi bir nostalji, onu hissedenleri eve dönüş için harekete geçirmez. Yeniden kurucu nostaljide ise, isminin de açığa çıkardığı gibi vurgu, nostos'tadır. Yitirilmiş olan evin tarih aşırı bir tarzda yeniden inşasına teşebbüs edilir, "yeniden kurucu nostalji, kendisini nostalji olarak değil, daha ziyade hakikat ve gelenek olarak görür" (2009, s. 20). Diyebiliriz ki AKP döneminde kent içindeki sembolik mekânlar üzerinden yürütülen Yeni Osmanlıcı nostaljinin tedavüle sokulmasının temel gayesi, yeni bir resmi tarihin ve bununla ilişkili olarak yeni bir milli kimlik kurgusunun duygusal zeminini kurmak ve aynı zamanda Osmanlı nostaljisi adına kent mekânında atılacak adımları, meşru bir zemine oturtmaktır. Örneğin Erdoğan'ın

2012 yılı itibariyle İstanbul'un Anadolu yakasındaki Çamlıca tepesine cami inşa etme fikrini ortaya atmasını, yeniden kurucu nostaljiye yaslanarak okumak mümkün. Elbette bu fikrin arkasında, her şeyden önce ontolojik hıncın ve buna bağlı olarak rövanşizmin, egemenliğini ispat etme güdüsünün olduğunu unutmadan...

Çamlıca Camii bahsi, ilk kez İstanbul'un fethi kutlamalarına denk gelen 2012 yılının Mayıs ayında, dönemin başbakanı Erdoğan tarafından dile getirildi. Bir açılış töreninde konuşma yapan Erdoğan, İstanbul'un, dünyanın en eski şehirlerinden biri olarak, pek çok kadim kültüre ve medeniyete ev sahipliği yaptığını, buraya en kalıcı ve en derin izleri *bizim* kültürümüzün ve medeniyetimizin kazıdığını vurgulayarak şöyle devam etti:

> Şehr-i İstanbul'u fethimizin üzerinden geçen 559 yılda, bu şehri gerçekten 'bizim' yapmak için mimarlarımız, şairlerimiz, sanatçılarımız gece-gündüz çalıştı, üretti, eser ortaya koydu. Medeniyet inşa etmek elbette zordur ama yan gelip yatarak medeniyet inşa edilmez. Düşüneceksin, uygulayacaksın ondan sonra da onu kazıyacaksın ki, o medeniyet asırlara mütecaviz bir şekilde bir mühür olarak devam etsin. Ama, en az bunun kadar önemlisi, bu medeniyete ve kültüre sahip çıkmak, onu yaşatmak, devralınan mirası mümkün olduğu kadar geliştirmektir. Tarih içinden süzülüp gelen kültürel miras, nesillerin ekleriyle zenginleşir ve süreklilik kazanır. Düşünürlerimizden bir tanesi, 'Kültür nedir?' diye sorulduğunda net bir tanım yapıyor, 'Ecdattan devralınan maddi ve manevi mirasın tümüdür' diyor. Mesele işte bu. Ecdattan devralınan mirası geleceğe taşımak. Bunu başarabilmek. Onun için bugünü kadim kültüre, geleneğe bağlamak ve yeniden üretmek durumundayız. Türkiye olarak, geçmişte bu konuda maalesef yeteri

> kadar hassas davranmadılar, davranamadık. Sahip olduğumuz değerlere geçmişte yeterli ihtimamı gösteremediğimizi görüyoruz. ... Çamlıca'daki televizyon kulesinin yanında 15 bin metrekare üzerinde bir cami yapacağız. ... Çamlıca'daki bu dev cami, İstanbul'un her yerinden görülecek şekilde dizayn edildi. İnşallah Üsküdar'ın camlarında artık farklı yansımalar olacak.[8]

"Ecdat'tan devralınan" mirası bugüne ve geleceğe taşımak, bir yandan Osmanlı ihtişamını ve kudretini sembolik düzlemde yeniden kurmanın önünü açarken, diğer yandan da ortaya atılan bu büyük projenin Anadolu yakasına yapılacak bir cami olması, AKP'nin her şeyden önce uluslararası bir sembol olan ve bu yüzden de tam anlamıyla ele geçirilemeyen, fethedilemeyen Ayasofya'nın karşısına diktiği, yeni milli kimliği sembolize edecek bir rövanş ve savaş aracı olduğunu ima ediyor. Mehmet Atlı, Türkiye'de Cumhuriyet dönemi cami mimarisinin, az sayıda örnek dışında "yer seçimi, boyutlar, oranlar, malzeme seçimi, işçilik, kullanım biçimi gibi fiziksel özelliklerden başlayarak özenden mahrum" olduğunu yahut bu yönde yakınmalarla malûl olduğunu dile getiriyor. Ona göre AKP dönemiyle birlikte tedavüle sokulan Yeni Osmanlıcılık, kamuoyunu cami meselesine yönelten bir motif olarak da işliyor. Cami, elbette siyasal bir sembol. Caminin sembolik anlamı, "başka hiçbir yapı türüne nasip olmayacak bir hassasiyetle" caminin yerini siyasi sembolizm, Cumhuriyet değerleri gibi temalar etrafından dönen şiddetli tartışmaların konusu haline getiriyor (2017, s. 57-64).

Çamlıca Camii projesi, Erdoğan tarafından nostaljik bir üslupla dile getirilmesinin hemen akabinde, şiddetli siya-

---

8 "Çamlıca Tepesine Cami Yapılacak, İstanbul'un Her yerinden Görülecek", Hürriyet, 30 Mayıs 2012, bkz. http://www.hurriyet.com.tr/camlica-tepesine-cami-yapilacak-istanbulun-her-yerinden-gorulecek-20654499

sal tartışmaların önünü açtı. Zira kubbe ve minare, Türkiye'de hem ortalama bir Müslüman'ın imgeleminde hem de kendini Müslümanlığın tehdidi altında hissedenlerin gözünde her daim sembolik bir anlam barındırıyor (Atlı, 2017, s. 65). Haliyle Erdoğan, inşa edilecek bu "dev"[9] caminin İstanbul'un her yerinden görünecek şekilde tasarlanacağını söylediğinde, her şeyden önce kendisinin ve temsil ettiği geleneğin muktedirliğini, kudretini ima etmiş oldu. Nitekim Erdoğan'ın açıklamasının ardından hemen harekete geçilmesi ve cami projesinin "ecdadın yaptığından daha geniş kubbesi" ile dünyadaki en yüksek 6 minareye sahip olacağının açıklanması, başta mimarlar olmak üzere toplumun pek çok kesiminin tepkisine yol açtı. Hatta o dönem Mimarlar Odası temsilcileri bir dava açarak, birinci derece sit alanı olan Çamlıca tepesinde yapılaşmanın kanuna aykırı olduğunu ifade ederek, bunun aslında bir tür güç ve otorite gösterisi olduğunu, Sultanahmet Camii'nin kötü bir kopyasından başka bir şey olmayacağını, aynı zamanda da bir rant projesi olarak değerlendirilmesi gerektiğini dile getirdiler.[10]

Aslında Çamlıca Camii'nden başlayarak özellikle 2011 yılının ardından, başka deyişle AKP'nin "ustalık dönemi" olarak nitelenen yıllarda, İstanbul'a yönelik nostaljiyle makyajlanmış, İslâmi sembolizmi ağır basan, hınca dayalı iç-yayılmacı mekân uygulamalarının hızlı ve yoğun bir biçimde tedavüle sokulması söz konusu. Dolayısıyla merkezi İstanbul olan bu dalgayı, yeniden kurucu nostaljinin yanı sıra, rövanşist kent ve rövanşist mimari kavramlarıyla birlikte de düşünerek ele almak mümkün. Rövanşist kent kavramı, dünya-

9 Yeni Osmanlıcı mekân uygulamalarında karşımıza çıkan büyüklük tutkusunu ve anlamını, ilerleyen bölümlerde ayrıntılı biçimde ele alacağız.

10 "Çamlıca'ya Camiye Mimarlardan Sert Tepki", *NTV*, 5 Temmuz 2012, bkz. https://www.ntv.com.tr/turkiye/camlicaya-camiye-mimarlardan-sert-tepki,a2q39OGew020qOPngd750g

da popülist bir ulusalcılık üzerine temellenen sağ-kanat bir akıma gönderme yapmak üzere kullanılıyor ve temel olarak “ülkenin yeniden ele geçirilmesi” hedefine dayandığı söyleniyor. İdealize edilen altın çağın, kaybedildiği düşünülen eski nizamın yeniden kazanılması saikiyle devreye sokuluyor. Kavram, ilk kez Neil Smith tarafından 1990’larda kent politikaları bağlamında ortaya atıldı. “Şimdi”nin burjuva siyasal elitinin, *biz*den olmayana karşı intikam saikiyle harekete geçerek, tarihsel olarak kaybedilen kaleleri “yeniden fethetme” motivasyonuna karşılık geliyor. Türkiye özelinde bu eğilim, özellikle AKP’nin iktidarını sağlamlaştırdığı 2011 yılı itibariyle, öncelikle kamu mimarisinde ve ardından popüler düzlemde özel teşebbüslerde yoğun bir biçimde karşımıza çıkıyor. Dolayısıyla Çamlıca Camii de, her şeyden önce “yeniden fetih”in en somut, en güçlü, en büyük, en öfkeli, en asi sembolü halini alıyor: Fethedende muazzam bir zafer duygusu yaratırken, fethedilen için de büyük bir tedirginlik kaynağı teşkil ediyor. Yeni milli kimliğin kalesi olarak da ayrı bir sembolik değer taşıyor (Peker, 2015).

Peki, Çamlıca Camii’nin bugün tüm haşmeti ve gösterişiyle İstanbul’daki yerini alması, tüm yapıların üstüne inşa edilmiş ve İstanbul’a ayak basan herkesin göreceği büyüklükte olması, bu yapıya yüklenen ve ondan saçılan Yeni Osmanlıcı, yayılmacı, gösterişçi duygular açısından bize başka neler söylüyor? Yeniden kurucu nostalji ve romantizmle süslenmiş ontolojik hıncın tezahürü olarak bu cami ve ardından gelecek yeni projeler, eve dönüşten ziyade evi bugüne taşımanın, şimdide yeniden kurmanın araçları değil mi? Evi yeniden kurma ve geleceğe taşıma isteği, Türkiye’de AKP iktidarıyla birlikte tüm çıplaklığıyla açığa çıkan “kültür savaşı”nın duygular düzlemindeki gösterenleri de olabilir mi? Bir sonraki bölümde, bu sorulara odaklanacağız.

İki kültür savaşının mekânları: Atatürk Kültür Merkezi ve Topçu Kışlası

Peyami Safa, 1931 yılında yazdığı *Fatih-Harbiye*'de, yeni kurulan Cumhuriyet'i "iki ayrı kıta, iki ayrı hayat anlayışı, iki ayrı metafizik" üzerinden okumuştu. Bir tarafta Beyoğlu/Harbiye gibi İstanbul'un zengin, soylu, asil ve modern semtleri diğer yanda ise yoksul, geleneklerine bağlı, dindar bir semt olan Fatih vardı. Roman, temel olarak bu iki ayrı yakanın ima ettiği ikili karşıtlıklar üzerine kuruluydu: Fatih ud, Beyoğlu kemandı. Fatih ezan, Beyoğlu baloydu. Fatih saz peşrevi, Beyoğlu cazdı. Fatih ahşap, Beyoğlu taştı. Fatih hacıyağı kokusu, Beyoğlu parfümdü (Gürbilek, 2015, s. 85). Beyoğlu, AKP ve içinden çıktığı geleneğin tahayyülünde çarpık modernliğin simgesi olarak kodlandı, İslâmi muhafazakâr kültür kodları açısından eski nizamın bozulduğu, yozlaşmanın açığa çıktığı yer olarak anlamlandırıldı. Gerçekten de Beyoğlu, hem İstanbul'un kültürel modalarının aktığı ana damar, hem de eğlencenin merkeziydi. Cumhuriyet'le özdeşleşen balo ve vals kültürünün doğum yeriydi (Demirağ, 2009).

Bugün Türkiye'de özellikle yukarıda bahsettiğimiz iki ayrı dünya arasındaki kültür odaklı çatışma alanlarının gözle görülür hale geldiğini, yankısını ise edebiyatçılardan ziyade "devlet adamları, hükümet sözcüleri, medya yorumcuları" arasında bulduğunu görüyoruz (Gürbilek, 2015, s. 86). Örneğin Erdoğan'ın 2013 yılında dile getirdiği "Taksim'den büyük Kazlıçeşme var," ifadesini, Fatih-Harbiye yarığının yeniden yorumu olarak okumak mümkün. Mazlumun gözünde Taksim (Beyoğlu, Pera), "imtiyazlı azınlığın, eziklik nedir bilmeyenlerin, tuzu kuru kentlilerin" meydanı olarak var olageldi. Kazlıçeşme ise neredeyse bir asırdır hor görülenlerin, yoksul ve dindarların semtiydi. Aslına bakılırsa, İs-

tanbul üzerinden yürütülen kültür savaşı, Erdoğan'ın 1994 yılında Refah Partisi'nden aday gösterilerek İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olmasına kadar geriye götürülebilir. Nitekim RP için İstanbul, siyasal iktidar mücadelesinin en önemli kalesidir. "Fetihçi enerji"nin tüm kuvvetiyle açığa çıkarılacağı, sermayenin yığıldığı kenttir (Bora, 2006, s. 60). Aynı zamanda Kemalist Cumhuriyet'in onaylanmayan kültürel mirasına, çarpık modernleşmesine meydan okunabilecek, asırlık ontolojik hıncın dışavurulabileceği ve tatmin edilebileceği bir kültürel (ve sınıfsal) cihad mekânıdır. Nitekim 1994 yılındaki yerel seçim kampanyasında RP, kentin gerçek sahipleri olarak andığı insanları, kenti ikinci kez fethetmeye çağıracaktır (Bartu, 2006, s. 53).

Erdoğan, Belediye Başkanı olur olmaz büyükşehrin kenarına, kaybedenlerinin duygusal ihtiyaçlarına hitap etmeyi, halk-seçkinler ikiliğini halk lehine yeniden üretecek projeler ortaya atarak başardı. Taksim Meydanı'na bir cami ve İslâmi Kültür Merkezi yapacaktı. İstanbul'un İslâmi kimliğini öne çıkaracaktı (Bartu, 2006, s. 55). Genelevleri kapatacak, belediyeye ait yerlerde içki satışını yasaklatacak, ahlâksız ve "belden aşağı" bulduğu bale gibi kültürel etkinlikler yerine (Bora, 2006, s. 67), kökümüze, özümüze hitap eden etkinliklere önem verecekti. Erdoğan 1990'lı yıllarda bu şekilde ortaya koyduğu "rüya"sını, 2000'li yıllardaki iktidarıyla birlikte gerçeğe dönüştürmek üzere harekete geçti. Özellikle Taksim'de, temel olarak mutlak güç/hâkimiyet iması taşıyan mekân üretim uygulamalarına girişti ve burayı iki kültür savaşının mekânı olarak son derece başarılı biçimde araçsallaştırdı.

Taksim Meydanı'nda bulunan Atatürk Kültür Merkezi, AKP iktidarı boyunca bahsettiğimiz kültürel cihadın ve duygu yatırımının en merkezi mekânsal sembolü haline geldi. Zira AKM, temeli 29 Ekim 1946 tarihinde atılmış olan

ve esasen Opera Binası olarak tasarlanan, erken Cumhuriyet seçkinlerinin Batılılaşmayı kültürel alanda gerçekleştirmek üzere tedavüle soktuğu bir yeni milli kimlik projesiydi. Binanın hayli yüklü bir sembolik geçmişe sahip olması, bugün etrafında dönen tartışmalara ışık tutan tarihine daha yakından bakmamızı gerektiriyor. Temeli 1946 yılında atılmış olsa da bu binanın inşası, ancak 1969 yılında –kısmen– tamamlanabilmiş. O dönemde ismi, İstanbul Kültür Sarayı olarak konulmuş. Cumhuriyet'in ve Batılılaşmanın kültürel simgesi olacak bir binaya bu ismin verilmesi, dönemin aydınları arasında çıkacak tartışmaları da beraberinde getirmiş. Örneğin Muhsin Ertuğrul, binaya verilen ismi eleştirerek şu sözleri sarf etmiş:

> Neden Saray? Hangi çağda yaşıyoruz? Padişah sarayı, sultan sarayı, vezir sarayı, tekfur sarayı tarih sayfalarına geçmişken, niye yeniden Saray? ... Böyle yerlerin adı, yamalı pantolonumu ve yarı boş midemi ürkütmemeli. Biraz daha kendimize uygun, alçakgönüllü bir ad aramalıydık! (akt. Uluşahin, 2016).

Muhsin Ertuğrul'un bu sözleri, ihtiva ettiği ideolojik ve duygusal imalar bakımından son derece çarpıcı görünüyor. "Saray" sözcüğünün doğrudan Osmanlı düzenini çağrıştırdığı ve "çağdışı" olduğunu belirttikten hemen sonra, yoksulluğa vurgu yapan Ertuğrul, bu yapının böbürlenme yahut ihtişam yerine, tevazuu davet etmesi gerektiğini dile getirerek aslında, günümüzde Yeni Osmanlıcılık vasıtasıyla inşa edilen milli kimliğe yapışan duygularla, tam anlamıyla karşıtlık arz eden bir yerden konuşuyor. Fakat diğer yandan Ertuğrul, binanın açılışının "Aida" operasıyla yapılmasına da karşı çıkarak daha "yerli" bir temsille açılması gerektiğini söylüyor. Bu tavır, erken Cumhuriyet dönemindeki kültürel ve milli kimlik inşasının, seçkinler/halk ikiliğini yaratıcı ve

pekiştirici işlevine yönelik bir eleştiri olarak okunabileceği gibi, bugünden baktığımızda daha mütevazı bir "milli kimlik" tasavvuruna gönderme yaptığını da söylemek mümkün.

1970 yılına gelindiğinde, binada bugün hâlâ gizemini koruyan bir yangın çıkıyor. 1971 yılında ise dönemin Kültür Bakanı Talat Sait Halman, binanın onarılarak yeniden açılacağını müjdelerken şunları da eklemeyi ihmal etmiyor: "Cumhuriyet devrinde saray kurulmaz; bu, imparatorluk devrindeydi. Bu bakımdan binaya 'Atatürk Kültür Merkezi' adı verilmiştir". Bina 1978 yılında, bu isimle yeniden açılıyor. Açılışında Yunus Emre Oratoryosu, Othello temsili, "Al Yazmalım" film gösterimi, İdil Biret resitali, Ruhi Su konseri ve heykelden karikatüre çeşitli sergiler gibi etkinlikler yapılıyor (Uluşahin, 2016). Bu etkinliklerin mahiyeti, Cumhuriyet'in kuruluş döneminde karşımıza çıkan Batı ile karşılaşmanın halet-i ruhiyesine ışık tutacak cinsten görünüyor. Zira vurgu bir yandan milli kültürün özüne, diğer yandan Batılı kültürel değerlere yapılıyor. Yahut bu ikisi arasında sıkışıp kalmışlığa...

AKM 1999 yılında birinci derece kentsel SİT alanının bir parçası ve "Tescilli Kültür Varlığı" ilan ediliyor. Buna karşın 2005 yılında, dönemin Kültür ve Turizm Bakanı binanın miadını doldurduğu gerekçesiyle yıkılmasını öneriyor. Elbette bu öneri, dönemin siyasi ikliminin muhalefetin nefes alabileceği bir ortama tekabül etmesi nedeniyle kabul görmüyor. Fakat AKM, 2008 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından, yıkılacağı gerekçesiyle kapatılıyor, orada yapılan bütün etkinlikler sonlandırılıyor. Hukuki davaların konusu haline gelen ve esasen bir kültürel cihadın simgesi olarak okuyabileceğimiz binanın "restore edilerek yeniden açılması" hususunda taraflar arasında bir uzlaşma sağlanıyor. Fakat 2013 yılının Mayıs ayında, binanın restorasyonu Kültür Bakanlığı kararıyla durduruluyor (Uluşahin, 2016).

AKM gerek tarihsel geçmişi, gerekse de ona yüklenen sembolik anlamlar açısından, AKP iktidarının gözünü diktiği kilit bir ideolojik/kültürel savaş mekânı: Batı taklitçiliğinin, Cumhuriyet seçkinciliğinin, Fatihli'ye karşı Harbiyeli'nin üstünlüğünün simgesi olarak görülmeli. Nitekim Cumhurbaşkanı Erdoğan, 2017 yılının Haziran ayında yaptığı bir konuşma esnasında, sanatın toplumları bir arada tutan bir değer olduğunu belirtirken eski Türkiye'de bu alanın "belli bir kesimin elinde" olduğundan dem vurduktan sonra şunları söylemişti:

> Pek çoğunuzun bilmediği bir şeyi ifade etmek istiyorum. Türkiye'de Batı ülkelerinde az rastlanan opera binası Ankara'daki Cumhurbaşkanlığı Külliyesi'nin Beştepe Millet Kongre ve Kültür Merkezi'dir. Bunu yaparken bütün mimar arkadaşlarıma gezdirdim. Türkiye'de aslında opera binası yok. Şimdi görkemlisini yaptık. Aynı anda 2 bin kişiyi alabilen opera binasına sahibiz. ... Ülkemize böyle bir eseri (Beştepe Kongre ve Kültür Merkezi) kazandıran anlayışı, Taksim'deki o sağlıksız ve kesinlikle çirkin yapıyı yıkıp yerine daha güzel bir eser kazandırmak istediği için uzun yıllar boyunca yerden yere vurdular. Ne sanatçı düşmanlığımız, ne sanata saygısızlığımız kaldı. Hâlbuki biz hem İstanbul'a hem de kültür sanat dünyamıza yakışır bir eseri ülkemize kazandırmak için çalıştık. Harbiye Kongre Merkezi bunun bir örneğidir. Oradaki Muhsin Ertuğrul neydi, biz onu şu anda ne hale getirdik? Şimdi inşallah Taksim'deki Atatürk Kültür Merkezi'ni aynı mimari gruba yaptırdık, proje şu anda bitti. Gerek yan gerekse arka taraftaki boşlukları da oraya dâhil etmek suretiyle yıkıp orayı yeniden hakikaten çok ama çok güzel bir eseri İstanbul'umuza kazandıracağız.[11]

---

11 "Erdoğan: Taksim'deki AKM Projesi Bitti", *Mynet*, 12 Haziran 2017, bkz. http://www.mynet.com/haber/guncel/erdogan-taksimdeki-akm-projesi-bitti-3090141-1

Erdoğan'ın bu açıklaması, yapıldığı tarihi de göz önüne aldığımızda, içerisinde hıncı olduğu kadar zafer duygusunu da barındıran bir fetih müjdesi olarak okunabilir. Bir yandan bir asırlık kültür savaşının kazanıldığını ima ederken, diğer yandan Harbiye kültürünü de kendi kodlarına tercüme ederek, kendi tekeline geçirmekteki başarısının ilanı olarak görülebilir. Erdoğan 2017 yılının Kasım ayında, yeniden inşası süren yeni AKM'nin tanıtım toplantısında, onu adeta bir medeniyet projesi olarak sundu. Kültür düzleminde Batı taklitçiliğini eleştirerek vurguyu medeniyete yaptı. Bu anlamda AKM üzerinden yürütülen savaşın bugün geldiği noktaya baktığımızda, AKP'nin yeni milli kimlik kurgusunun, salt İslâm'a, İslâmcılığa indirgeyemeyeceğimiz biçimde, Osmanlı mirasını bağrında taşıyan ve tam da asr-ı saadete yakışır biçimde emperyal iştahı ve dünya karşısındaki üstünlük/hakiki medeniyet iddiasını ortaya koyan bir muhteviyata sahip olduğunu iddia etmek yerinde olur. Bu iddia bize aynı zamanda, AKP'nin sembolik siyaseti üzerinden hitap ettiği duyguların nasıl bulaşıcı, yapışkan, saçılan ve giderek yayılan bir muhteviyata sahip ve aslında hemen her "Türk" öznesinin duygusal ihtiyaçlarını tatmin edecek yoğunlukta olduğunu bir kez daha vurgulamanın imkânını veriyor.

O dönem yeni AKM projesinin açıklanması, kamuoyunda da yeni bir tartışmayı gündeme getirdi. İki uzman mimar, yeni AKM'yi "Kutu ile Kubbe arasındaki tansiyonu aşma çabası" olarak yorumladılar. Onlara göre bu proje, "sanki devlet içindeki iki ana akımın arasındaki uzlaşmayı simgeliyor"du. Zira projede ana salon eski AKM'yi andıran bir kutu ve içerisine yerleştirilmiş bir yarımküre/kubbe şeklinde tasarlanmıştı. Böylelikle Cumhuriyet modernizminin simgesi olan kutu ile Yeni Osmanlıcılığın simgesi olan kubbe bir araya getirilmişti. Hatta kubbenin, Cumhuriyet modernizmini simgeleyen kutu içine alınmış olması, kubbe açı-

sından bir tür ehlileştirilmenin göstergesi olarak okundu.[12] Bizim bakış açımızdan ise yeni AKM, Yeni Osmanlıcı milli kimliğin Cumhuriyet'in tedavüle soktuğu milli kimlikle uzlaşımını değil, onun üzerindeki göreli zaferini temsil ediyor. Fakat elbette ki bu zafer, her zafer gibi son derece kırılgan, nitekim pek de kolay kazanılmadı: Taksim Meydanı, AKP iktidarı boyunca altın çağ nostaljisinin harekete geçiriciliğinin ve mazlumluğun rövanşının mekânı haline geldi, milli kültür üzerinden yürütülen hegemonya savaşının sembolü oldu. Gelgelelim bu esnada Türkiye tarihinin en bulaşıcı, en "spektaküler", en görünür ve tam da bu yüzden en "görkemli" muhalefet hareketine de sahne oldu. 2013 yılının Mayıs ayında başlayan Gezi Parkı Direnişi, AKP'nin kent mekânı aracılığıyla yürüttüğü kültür savaşının, taraflar bakımından en radikalleşmiş veçhesini gözler önüne serecekti.

Erdoğan, Cumhuriyet dönemi modernleşme tarihinin yükünü taşıyan Taksim'in sembollerinden olan Gezi Parkı'nın olduğu bölgeye, tarihi bir yapı olan ve son derece sembolik anlam ve duygularla yüklü Topçu Kışlası'nın replikasının yapılacağını ilan etti. Bu proje şüphesiz Yeni Osmanlıcılığın tüm ihtişamıyla kentliler ve kent kültürü üzerindeki muhafazakâr-sembolik tahakküm ve rövanş aracı olarak ortaya çıktı. Zira Topçu Kışlası'nın tarihi, esasen nostaljiyle makyajlanmış kültürel hıncı ve egemenlik arzusunu gözler önüne seriyor.

Osmanlı Devleti'nin modernleşme/Batılılaşma hamlelerinden olan II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte, padişah yönetim erkini meclisle paylaşmak zorunda kalıyordu. Bu uygulamaya muhalefet eden ve bugünkü Gezi Parkı'nın konuşlandırıldığı alanda bulunan Topçu Kışlası'ndaki asker ve din adam-

---

12 "İstanbul'un En Büyük Tartışması: İki Uzman Yeni AKM'yi Yorumladı", *Hürriyet*, 11 Kasım 2017, bkz. http://www.hurriyet.com.tr/istanbulun-en-buyuk-tartismasi-iki-uzman-yeni-akmyi-yorumladi-40641781

ları, 31 Mart Ayaklanması'nı başlattılar. Bu ayaklanma, Selanik'ten gelen Hareket Ordusu tarafından bastırılırken padişah II. Abdülhamid, tahttan indirilerek Selanik'e sürüldü.[13] Bu bakımdan AKP ve içinden çıktığı gelenek açısından 31 Mart Olayı, her şeyden önce Abdülhamid'e yapılan ihaneti simgeler. Zira onlara göre hareket ordusu içindeki "Ermeni, Bulgar ve Makedon çetelerle işbirliği içindeki İttihatçılar, vatana ihanet" etmişlerdir.[14] Üstüne üstlük rivayete göre kışla, 1940 yılında meydana İsmet İnönü'nün heykelinin dikilmek istenmesi nedeniyle yıkılmıştır. Dolayısıyla Topçu Kışlası, hem Erdoğan'ın özdeşleştiği Abdülhamid'in intikamını almak, hem de Osmanlı'yı bugüne çağırmak ve ihya etmek gibi ikili bir misyon üstleniyor. Bu yapının öncelikle alışveriş merkezi, sonradan ise otel, rezidans olarak kurgulanıp nihayetinde şehir müzesi olarak dizayn edileceği yönündeki açıklamalar (Aksoy, 2014, s. 42) ise, binanın işlevi yerine *sembolik varlığına* yönelik duygusal yatırımı gözler önüne seriyor.

AKP'nin anlam dünyasında Taksim-Beyoğlu hâlihazırda bir "mikrop yuvası"yken (Bora, 2006, s. 70), İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin tanıtım videosunda dahi "zehirlenmiş prenses Beyoğlu" olarak adlandırılırken (Çavuşoğlu, 2017a, s. 88-89), temsil ettiği tüm "ahlâksızlıklarla" birlikte hem zehrinden arındırılması gereken, hem de bir kadın bedeni olarak tasavvur edildiğine göre, tam anlamıyla sahip olunması, fethedilmesi gereken bir yer. İstanbul'un en sembolik meydanını mikroplardan arındırmak ve yerine Osmanlı'ya yönelik ihanetin simgesi olan Topçu Kışlası'nı dikmek, şüphesiz yeni milli kimliğin kudretini ve kültürel vit-

---

13 "Topçu Kıslası'nın Tarihi Anlamı", *DW*, 13 Haziran 2013, bkz. http://www.dw.com/tr/top%C3%A7u-k%C4%B1%C5%9Flas%C4%B1n%C4%B1n-tarih%C3%AE-anlam%C4%B1/a-16879025

14 "Topçu Kışlası Direnişin Simgesi", *memurlar.net*, 21 Haziran 2016, bkz. https://www.memurlar.net/haber/591907/topcu-kislasi-direnisin-simgesi.html

rinini resmetmek, Harbiyeliye karşı Fatihlinin, muktedire karşı mazlumun zaferini ilan etmek anlamına da geliyor.

Fakat Taksim'i yayalaştırma projesi kapsamında Gezi Parkı'ndaki ağaçları kesmek ve Topçu Kışlası inşa çalışmalarını başlatmak üzere 27 Mayıs 2013'te meydana iş makinelerinin girmesi, ülke geneline yayılan bir direniş hareketinin fitilini ateşledi. AKP'nin özellikle 2011 yılı sonrası başlattığı kültür savaşının ve neoliberal bir hat üzerinden işleyen kentsel talanının, yayılmacı iştahının karşısında konumlanan eylemlere, yaklaşık 2,5 milyon kişi katıldı. Erdoğan ise bu esnada, karakterinde cisimleşen ontolojik hıncın göstereni olan öfkeli tavrıyla, Topçu Kışlası konusundaki ısrarını dile getirmeye devam etti.[15] Eylemleri dış güçlerin oyunu ve bir darbe girişimi olarak nitelerken, eylemcileri ise marjinal gruplar, çapulcular olarak ilan etti. Meseleyi bütünüyle kültür savaşına bükerek, "Bizim içkimizi içirmeyecek, kumarımızı oynatmayacak, rahatça zina yaptırmayacak diyorlar. Ağaç mağaç palavra," gibi provokatif açıklamalar yaptı.[16]

Svetlana Boym, yeniden kurucu nostaljinin iki temel mahiyeti olduğunu söyler: Kökenlere dönüş ve komplo teorisi. Gezi Parkı Direnişi örneğinde, AKP'nin tavrında gerek kökenlere dönüş motifine gerekse de komplo teorisi iddialarına tüm açıklığıyla tanıklık ettik. Komplocu dünya görüşü, her şeyden önce basit bir iyi-kötü tahayyülüne yaslanıyordu. İyiyle kötü arasındaki savaş tahayyülü, mitik düşmanın kaçınılmaz olarak günah keçisi ilan edilmesini getirdi. Gezi Parkı Direnişi'nde komplo teorisine başvuranların temel duygusu, "yuvanın sonsuza dek kuşatma altında oldu-

---

15 "Erdoğan: Topçu Kışlası Yapılacak", Al Jazeera, 1 Haziran 2013, bkz. http://www.aljazeera.com.tr/haber/erdogan-topcu-kislasi-yapilacak

16 "Üsküdar'dan Taksim'e Bakış: Dış Güçlerin Oyunu", 8 Haziran 2013, bkz. http://t24.com.tr/haber/uskudardan-taksime-bakis-dis-guclerin-oyunu,231556

ğunu ve kumpas kuran düşmana karşı savunmaya" ihtiyaç olduğunu ortaya koyan daimi bir tehdit algısıydı. Özlem duyulan yuvanın tehdit algısı eşliğinde inşası ise, temelde zulmetme fantezisine dayanıyordu. Çünkü komplo teorilerine yaslanan nostaljikler, güvende hissetmemenin yarattığı nefreti günah keçilerine yansıtarak, onların "eve dönüşü" engellemeye, hatta *biz*i yok etmeye çalıştıklarına inanıyorlardı (2009, s. 78-79).

İstanbul ile kurulan ilişkideki kâbus/rüya ikiliği, Gezi Parkı Direnişi'yle kendisini tam manasıyla gösterdi, AKP'nin bir asırlık duygusal mirası olarak öfke, nefret, tehdit algısı ve intikam arzusuna yaslanan kültürel ontolojik hıncını tüm kuvvetiyle açığa çıkardı. Bu savaştan göreli hasarla çıkan AKP, Topçu Kışlası'nın inşasını ertelemek zorunda kalsa da, bu projeden vazgeçmedi. Erdoğan'ın 2016 yılına gelindiğinde dahi, Taksim'e Topçu Kışlası'nın "isteseler de istemeseler de" yapılacağını dile getirmesi, Abdülhamid'in intikamını alma kararlılığının yanı sıra, İstanbul'un fethini yalnızca toprak alarak, yağma ve talanla değil, kültürel iktidarı ele geçirerek de gerçekleştirme, iç-sömürgeci yayılmacı iştahı her bakımdan tatmin etme kararlılığını da ortaya koyuyor.[17] Elbette bu iştahın tam manasıyla tatmini, İstanbul üzerinden yalnızca içeriye değil, dışarıya da kendini ispatın, Batı'dan daha Batılı olmanın, Batı karşısındaki kompleksin aşılmasının, özgüven tesisinin sağlanmasına da bağlı. Kısacası daha gidilecek uzun bir yol var gibi görünüyor. Bir sonraki bölümde iç ve dış emperyal iştahın "en" görünür biçimde açığa çıktığı mekân projelerinin duygular düzlemindeki karşılıklarına odaklanacağız.

17 "Erdoğan: Gezi Parkı'na Topçu Kışlası Yapacağız", *Bianet*, 18 Haziran 2016, bkz. https://m.bianet.org/bianet/siyaset/176000-erdogan-gezi-parki-na-topcu-kislasi-yapacagiz

Emperyal iştahın ve Batı karşısında simgesel üstünlük gösterisinin mekânları: Gigantomanik fanteziler

Bu bölümde, AKP'nin Yeni Osmanlıcı anlatıya yaslanarak İstanbul özelinde ortaya attığı belli başlı "medeniyet" projelerinin duygusal altyapılarına göz atacağız. Bunu yaparken temel iddiamız, tıpkı bir önceki ana bölümde dile getirdiğimiz gibi, Yeni Osmanlıcılıkla karakterize olan yeni milli kimliğin cazibesinin, salt AKP ve içinden çıktığı geleneğin mensuplarını baştan çıkarmadığı, giderek genişleyen bir toplumsal tabana hitap ettiği, belki tam da Türk'ün (ve Müslüman'ın) Batılılaşmayla birlikte açılan yenilgi yarasına merhem olma mahiyetiyle kucaklandığı olacak. Ezcümle, bu bölümde şimdiye dek incelediğimiz yeniden kurucu nostalji mekânlarının ardındaki İslâmi muhafazakâr saiklerin çerçevesinde kalmayan, çok daha geniş bir simgesel üstünlük fantezisine odaklanacağız.

Hasan Aksakal, Türk politik kültüründe romantizmin izlerine odaklandığı kitabında, Batı karşısında duyulan Garbiyatçı öfkenin, siyasi yelpazedeki neredeyse tüm gruplara mahsus olduğunu iddia ediyor. Bu öfkenin telkininin ise, özellikle milliyetçi-muhafazakâr cenahta bir tür üstünlük iddiasıyla sağlandığını söylüyor. Bu tahayyüle göre Batı, medeniyeti Müslümanlardan öğrenmiştir, Türk'ün el değmemiş özünde, medeniyetin bütün tohumları mevcuttur. Hatta Türkler, modern Batı medeniyetinin asıl kurucularıdır (2015, s. 76-77). Diyebiliriz ki AKP'nin ecdat ve medeniyet vurgusunun temelinde, her şeyden önce Batı karşısında duyulan bir asırlık kompleksi ve hasedi aşma gayreti yatıyor. Tam da bu nedenle Osmanlı'nın çöküşüyle birlikte yitirilen büyüklük hissinin yeniden kazanılması, AKP'nin edindiği en asli misyonlardan biri halini aldı. Özellikle 2011 sonrasındaki *ustalık* döneminde AKP, içeriye yönelik emperyal

iştahını aynı zamanda Batı karşısında kurulacak simgesel bir üstünlük gösterisine dönüştürme hamlelerine başvurdu. Böylelikle hem geniş bir toplumsal tabanın arzularını okşadı, hem de iktidarı boyunca yapıp ettiklerini salt İslâmi muhafazakâr kimliğin doyum ihtiyaçlarıyla sınırlandırmadığını, neoliberal düzene eklemlenme, onun vaat ettiği tüm imkânlardan yararlanma ve kendi gücünü yalnızca iç mihraklara değil, dış mihraklara da kanıtlama gayesini ortaya koymuş oldu. Elbette İstanbul, Türkiye'nin neoliberal küresel düzene eklemlenme hırsının vitrinini teşkil edecekti.

AKP'nin 2011 genel seçim kampanyası esnasında bizatihi Başbakan Erdoğan tarafından ortaya atılan Hedef 2023 projesi, bahsettiğimiz iştahın tatmini açısından temel bir referans noktası teşkil ediyor. Erdoğan Cumhuriyet'in kuruluşunun 100. yılına denk gelen bu tarih itibariyle Türkiye'nin, dünyanın en büyük 10 ekonomisinden birine sahip olacağını vaat etti (Logie ve Morvan, 2017, s. 16). Bu minvalde bizatihi AKP tarafından "çılgın projeler" olarak nitelendirilen bir dizi medeniyet ve kalkınma odaklı mekân projesi ortaya atıldı. Temelde Yeni Osmanlıcı milli kimliğin bir bileşeni olarak milli gururun ihya edilmesine vesile olacak olan bu projeler, aynı zamanda Batı karşısında simgesel bir üstünlük duygusunun da kaynağı olacaktı. "İhtişamın reenkarnasyonu" olarak kavramsallaştırabileceğimiz bu hamleler, hem zamanında köprüler, hanlar, hamamlar yaptırmış olan ecdada layık olmayı mümkün kılacak, hem Osmanlı'nın geri döndüğünü müjdeleyecek, hem de milletlerin birbirleriyle rekabetinde birer üstünlük nişanesi olacaktı (Bora, 2017, s. 13). İstanbul, şüphesiz bu emperyal iştah ve heyecanın tatmin mekânı oldu. AKP'nin İstanbul özelindeki çılgın projeleri arasında, Marmaray, Kanal İstanbul, Avrasya Tüneli, Üçüncü Köprü, Üçüncü Havaalanı, gökdelenler, camiler ve AVM'ler bulunuyordu. Bu projelerin en göze çarpan ortak özelliği ise,

hepsinde öne çıkan "en" vurgusuydu (Adanalı, 2015, s. 121). Başka deyişle ortaya atılan her projenin dünyanın en hızlısı, dünyanın en güzeli, dünyanın en büyüğü olacağı iddiası, hâkim bir gösterişçi motif olarak karşımıza çıktı.

Büyüklük tutkusu, güç tapıncı ve iştahından gelir. Bu iştah AKP'nin olduğu kadar, genel olarak Türk-Müslüman öznenin de simgesel üstünlük arzusunu okşayabilir. Esasen Nazi Almanyası'ndaki orantısız büyüklükte binalar ve anıtlar inşa etme saplantısını tanımlamak için kullanılan gigantomani kavramı (Bora, 2017, s. 15), AKP'nin adeta yeniden fethettiği İstanbul'a dair fantezilerinin de psikolojik-duygusal zeminini teşkil ediyor. Gigantomanik fanteziler, Osmanlı ihtişamının, görkemli geçmişin yeniden keşfedilip yahut kurgulanıp, güncel temsiller vasıtasıyla hem içeriye hem de dışarıya yönelik emperyal bir güç gösterisine dönüşmesinin aracı halini alıyorlar.

AKP, 2011 yılında İstanbul özelinde ortaya attığı "çılgın" projelerin çoğunu, ustalık dönemi olarak andığımız yıllarda gerçekleştirdi. Bunlar arasında "asrın projesi" olarak anılan Marmaray (deniz altından Avrupa ve Asya kıtalarını birbirine bağlayan raylı sistem), 29 Ekim 2013 tarihinde açıldı. Dönemin Başbakanı Erdoğan, açılış konuşmasına Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethettiğinde sarf ettiği iddia edilen şu cümleyle başladı: "Hüner, bir şehr bünyâd etmektir; reâyâ kalbin âbâd etmektir." Cumhuriyet'in 90. kuruluş yıldönümüne denk gelen bu açılış gününde, Erdoğan her şeyden önce Fatih'i rahmet ve minnetle yadetti. Açılışa katılan Somali Cumhurbaşkanı ile Japonya ve Romanya Başbakanlarını da defalarca selamlamayı ihmal etmedi. Marmaray'ın milli gurur ve özgüvenin tesisine nasıl hizmet ettiğini ise şu sözlerle ortaya koydu:

> Bugün yaşadığımız bu büyük gurur hiç kuşkusuz Türkiye'nin, aziz milletimizin ve İstanbul'umuzun gururudur. ...

> Marmaray sadece 2 kıtayı birbirine kavuşturmakla kalmıyor, Marmaray 150 yıl öncenin hayallerini gerçekle buluşturuyor. Marmaray tarih ile bugünü, bugün ile geleceği buluşturuyor. Marmaray bu aziz milleti özgüveniyle, inandığı zaman neleri yapabileceğini göreceği bir imanla buluşturuyor.[18]

Benzer bir gurur ve özgüven söylemi, Marmaray'ın açılışının ardından internette dolaşıma giren görsellerde de karşımıza çıkıyor. Bu görseller aracılığıyla Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethetmek için gemileri karadan yürüttüğüne dair mit yeniden üretilerek, Erdoğan'ın Fatih'in torunu olarak benzer bir icraatle fethi tescillediği, Yeni Osmanlıcı yeni milli kimliği geçmişin mirasıyla bugünün icraatlerini birleştirerek ihya ettiği ima ediliyor.



18 Recep Tayyip Erdoğan Marmaray Açılış Konuşması, 29 Ekim 2013, bkz. https://www.youtube.com/watch?v=8UXfNRFn4Ws

Marmaray gibi "dev" bir diğer proje olan Avrasya Tüneli'nin inşası ise 2016 yılında tamamlandı, Ulaştırma Bakanlığı'nca tünelin ismini vatandaşların koyması istendi ve internet üzerinden bir anket düzenlendi. "Kıtalar birleşiyor alttan, ismi geliyor halktan" sloganıyla başlatılan anket, oylamada II. Abdülhamid, Mustafa Kemal Atatürk ve Alparslan Türkeş isimlerinin öne çıkması nedeniyle iptal edildi. Yapılan anketin "değerlerin yarıştırılması"na döndüğünü ifade eden dönemin Ulaştırma Bakanı Ahmet Arslan, bu çekişmenin kendilerini ziyadesiyle üzdüğünü belirtti ve tünelin isminin "Avrasya Tüneli" olmasını uygun gördüklerini ilan etti.[19] Avrasya Tüneli, 2016 yılının Aralık ayında açıldı. Bu tarihte Erdoğan artık ülkenin Cumhurbaşkanıydı. Sultan Abdülhamid'in hayali olarak lanse edilen tünel, Erdoğan'ın bir kez daha hem Abdülhamid'le hem de Fatih'le özdeşleştirilmesini mümkün kıldı, bir tür ikinci fethin müjdesi olarak algılandı. Avrasya Tüneli vesilesiyle Osmanlı torunu olmak, milli gururun temel kaynağını teşkil edecek şekilde onurlandırıldı. Tünel bir yandan içeride milli özgüveni tesis ederken, diğer yandan dünyaya örnek ve ilham kaynağı olmasına dair vurguyla, Batı karşısında simgesel üstünlük fantezisinin de ifade bulmasına vesile oldu.

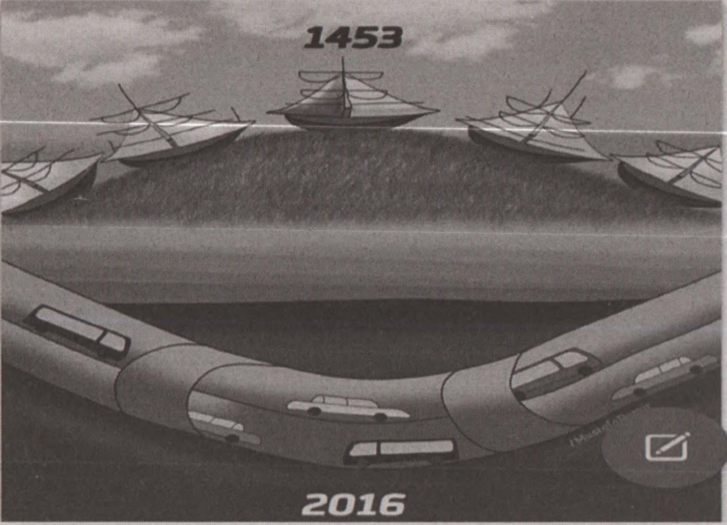
AKP'nin ustalık dönemi projelerinden biri daha 2016 yılına gelindiğinde gerçekleştirildi. Şaşırtıcı olmayan bir biçimde üçüncü köprüye, Yavuz Sultan Selim Köprüsü ismi uygun görüldü. Köprünün açılışı, Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez'in yaptırdığı toplu dua ile gerçekleştirildi. Köprüden ilk geçen ise, Cumhurbaşkanı Erdoğan oldu.[20] Tüm

---

19 "Bakan Arslan'ı Ziyadesiyle Üzen Anket İptal Edildi, Tünelin Adı Avrasya Olacak", *Diken*, 12 Aralık 2016, bkz. http://www.diken.com.tr/bakan-arslani-ziyadesiyle-uzen-anket-iptal-edildi-tunelin-adi-avrasya-olacak/

20 "İstanbul Boğazı'nda 3. Köprü Açıldı", *Bianet*, 26 Ağustos 2016, bkz. https://m.bianet.org/bianet/siyaset/178207-istanbul-bogazi-nda-3-kopru-acildi . Açılışa Bahreyn Kralı Hamed bin İsa Al Halife, Bosna Hersek Başkanlık Konseyi Başka-





bu dev projelerin açılışında Erdoğan'ın rolü, Yeni Osmanlıcı milli kimlik anlatısının, Erdoğan'ın şahsiyetinde cisimleştiğini ve icraatler üzerinden fetişleştirilerek adeta bir kahramanlık destanına dönüştürüldüğünü gözler önüne seriyor. Öyle ki bu projeler, Erdoğan'ın şahsında milletin yazdığı bir destan olarak anlamlandırılıyor; şanlı tarih, sıradan insan için de yeni mitik anlatıların dolaşıma sokulmasıyla, mazlumluğa değil muktedirliğe, eziklik ve komplekse değil öz-

nı Bakir İzetbegoviç, Makedonya Cumhurbaşkanı Gjorge Ivanov, KKTC Cumhurbaşkanı Mustafa Akıncı, Azerbaycan Meclis Başkanı Oktay Asadov, Bulgaristan Başbakanı Boyko Borisov, Pakistan Pencap Eyaleti Başbakanı Şahbaz Şerif, Sırbistan Başbakan Yardımcısı Rasim Ljajic, Gürcistan Başbakan Birinci Yardımcısı Dimitri Kumsisihvili, eski Lübnan Başbakanı Suat Hariri gibi isimlerin katılması, Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden dirilişini sembolize etmesi açısından son derece manidardır.

güvenin ve üstünlük duygusunun tatminine hizmet edecek şekilde yeniden hatırlanıyor, yazılıyor ve yapılıyor.[21]



Peki, Batı'yı ve onu temsil eden tüm simgeleri yeni milli kimliğin ihyası uğruna araçsallaştırmayı sağlayan, bir yandan Osmanlı ihtişamının reenkarnasyonuna, diğer yandan ise Batı karşısındaki kompleksin aşılmasına ve özgüven tesisine, hatta Batı'ya medeniyet ile meydan okuma araçlarına dönüşen tüm bu "dev" projelerin yaşattığı "gururun", yalnızca AKP tabanına hitap ettiğini iddia edebilir miyiz? 2023 hedefinin 2053 ve 2071 gibi "mega" fantezilerle revize edil-

21 Bu minvalde inşaatı henüz tamamlanmayan üçüncü havalimanına, 2017 yılının Mayıs ayında, İstanbul'un Fethi kutlamaları kapsamında 1453 âdet kamyonun konuşlandırıldığını hatırlatmakta fayda var. Kamuoyuna "en uzun kamyon geçidi" olarak lanse edilen bu gigantomanik güç gösterisinin ardından, Guiness rekorlar kitabına girmesi için resmi başvurunun da yapılmış olduğunu öğrendik. Bkz. https://www.ntv.com.tr/video/turkiye/3-havalimaninda-1453-kamyon-ile-fethe-ozel-gosteri,-kaSCi6rcUGvtjBYhqR83Q

mesi, "dünyanın en büyüğü" (Adanalı, 2015, s. 120) olma arzusunun *herkes* için ne denli heyecan verici olduğunun gösterenleri değil mi? "Bu gurur hepimizin" değil mi? Yaratılmak istenen milli özgüven aynı zamanda, Türk öznesinin bir asırdan fazla süren yenilmişlik duygusunun sağalmasına hizmet etmiyor mu? Kalkınma, medeniyet, refaha erme, yeniden diriliş, yeniden yükseliş gibi kavramlar, *herkes*te bir duygusal tatmin sağlarken onların hangi reel ihtiyaçlarına, arzularına, hayallerine, fantezilerine hitap ediyor acaba? AKP bir yandan Osmanlı'nın dirilişini gigantomanik fantezilerle ilan ederken, diğer yandan tüm bu projeleri İstanbul'u fethetmenin çağrıştırdığı yayılma iştahından bağımsız düşünebilir miyiz? Bir sonraki bölüm, bu sorulara yanıt ararken, İstanbul'un sembolik fethinin, yalnızca iktidar seçkinlerinin değil, sıradan insanın da maddi üstünlük ve zenginleşme iştahını nasıl okşadığına ve yer yer tatmin ettiğine "inşaat şehveti" bağlamında odaklanmayı öneriyor.

Maddi üstünlük ve zenginleşme iştahının mekânları: İnşaatlar

AKP'nin on altı yıllık iktidarı sürecince başta İstanbul olmak üzere bütün kent mekânları üzerinden yürürlüğe koyduğu en merkezi ekonomik büyüme projesi, şüphesiz "inşaat şehveti" oldu. Nitekim "kentsel dönüşüm" kavramı, AKP iktidarı döneminde tedavüle girdi ve inşaata dayalı ekonomik büyüme modeli, adeta AKP'nin alamet-i farikası haline geldi. Fakat kentsel dönüşüm, yalnızca iktidar seçkinleri, inşaat şirketleri ve müteahhitlerin değil, sıradan insanın, "mahalleli"nin de zenginleşme iştahına hitap eden bir fırsat kapısı olarak kavranmalı. AKP iktidarında İstanbul, radikal bir dönüşüm yaşadı, kent, fırsatlar ve henüz realize edilmemiş kârlar dünyasına indirgendi (Adanalı, 2015, s. 119-

121). Bu açıdan baktığımızda Yeni Osmanlıcı milli kimlik anlatısı, belki her şeyden çok, hem iktidar seçkinlerinin hem de sıradan insanın İstanbul'u/kenti "fetih rüyası"nı, maddi üstünlük hayalini ve emperyal iştahını ihtiva ediyor.

Jocelyn Pixley, ekonomi alanında yapılan çalışmaların en temel eksikliğinin, ekonomi ve duygular ilişkisinin göz ardı edilmesi olduğundan yakınır. Ona göre ekonomi alanına mahsus olduğu düşünülen "çıkar" ve "beklenti" kavramları, tek başına rasyonaliteyle açıklanamayacak kadar duygu yüklüdürler. Gelgelelim ekonomistler ve akademisyenler, diğer pek çok disiplin gibi duygu-akıl karşıtlığını keskin bir biçimde benimseyerek, ekonomiyi yalnızca rasyonel düzlemlerde analiz etmeyi tercih etmiştir. Ekonomik etkinliği tam olarak anlamanın yolu ise, şimdiye ve geleceğe yönelik duyguların da hesaba katılmasıdır. Zira çıkar dediğimiz şey aslında bir kişi ya da grubun "haz, zenginlik, ün, statü ya da gücünü geliştirmek" yönündeki isteğine dayanır (2002, s. 69-80). Buradan hareketle, AKP döneminde Türkiye tarihi boyunca görülmedik biçimde ortaya çıkan "inşaat şehveti"ne dayalı ekonomik büyüme modelini, temel olarak iç emperyal iştahın üretken, bulaşıcı ve harekete geçirici işlevi üzerinden okumayı deneyelim. Nitekim Çavuşoğlu, AKP'nin inşaata dayalı büyüme modelinin, Yeni Osmanlıcılıkla bütünleşerek "ulusal popüler proje" halini aldığını iddia ediyor. AKP'nin ikna üretim gücünü anlamaya yönelik analizlerin doyuruculuktan yoksun olduğunu söylerken, inşaata dayalı büyüme modelinden devşirilen hegemonyanın analiz edilmesi gerektiğini öneriyor. Ona göre AKP'nin kent politikaları, günümüze dek metalaşmamış mekânları emlak piyasasına dâhil ederken, bu vesileyle üretilen zenginliği iktidar seçkinlerine olduğu kadar, toplum kesimlerine de –eşitsiz biçimde de olsa– dağıtabilmeyi ve böylelikle kitlesel destek kazanmayı başardı (2017, s. 78).

Şüphesiz AKP'nin inşaata dayalı büyüme modeli, güçlü bir ekonomi politik potansiyeli harekete geçirmesinin yanı sıra, yeni zenginler yaratmanın da aracı haline geldi. Bu dönemde inşaata/konuta yönelik popüler düzlemdeki düşkünlük, daha ziyade betonlaşmış güce, inşaata gömülü sermayeye yönelik bir hayranlık ve öykünme olarak kavranmalı (Bora, 2017, s. 14). İstanbul özelindeki fetih rüyasının, kentte toprak kazanma-yayılma iştahının lokomotifini, Başbakanlığa bağlanarak büyük yetkilerle donatılan Toplu Konut İdaresi (TOKİ) teşkil ediyor. İstanbul'da yoksulların yaşadığı mahallelere "yıkıcı ve yağmacı" bir biçimde müdahale eden TOKİ, ikna aracı olarak bir taraftan medya tarafından pompalanan deprem korkusunu, diğer yandan ise medeniyete ulaşma ve modernleşme vaadini kullanıyor (Çavuşoğlu, 2017a, s. 87-88).

AKP, bir yandan kentsel dönüşüm uygulamalarıyla gecekonduda yaşayan yoksulları mahallelerinden koparak TOKİ binalarına yönlendirirken, diğer yandan onlardan arta kalan arsalardan çıkacak konut fırsatlarını "dört gözle bekleyen yeni orta sınıflara ve beyaz yakalılara" vaat ediyor. Konut, AKP döneminde çoktan orta sınıfın "hücum metaı" haline geldi bile (Gülhan, 2017, s. 41). Bu yeni orta sınıf, "bir zamanlar şehrin ve siyasetin kenarında yaşarken karşısına çıkan fırsatları değerlendirerek kendisini merkeze ve yukarıya taşımakta olan, kendisinden önce merkezde yer alanlara gayet tabii bir şekilde öykünerek gösteriş yapan, gerekirse zulmeden ve hakkını vererek tüketen" insanlardan oluşuyor (Çavdar, 2017, s. 115). Nitekim İstanbul'daki lüks konut projelerine, Batı'nın zenginlik ve küreselliği çağrıştıran metropollerine atıfla "Manhattan, Metropol, Viaport Venezia" gibi isimler verilirken (Peker, 2015), diğer taraftan Osmanlı'nın ihtişamını hatırlatacak ve yaşatacak biçimde "Ab-ı Hayat Evleri, Şehr-i Bahçe, Sultan Makamı" gibi Osmanlıca-Türkçe karışımı isimler veriliyor.

Orta sınıfların büyük bir iştahla dâhil oldukları konut tüketme pratiği, bireysel kimliğin, prestijin, toplumsal statünün göstereni olarak işlev kazanıyor, İstanbul'da konut sahibi olmak giderek kalabalıklaşan bir grubun tüketim hayali halini aldı. Konut pastasından en büyük payı aldığını iddia edebileceğimiz yeni orta sınıf için zenginlik, artık utanılan ve saklanan değil, arzulanan, sergilenen ve övünülen bir değer oldu (Çavuşoğlu, 2017b, s. 135-148).[22]

AKP bu esnada elbette kentsel dönüşüm diskuruyla yerlerinden ettiği alt sınıfların da zenginleşme-medenileşme arzusunu görece tatmin edecek hamleler yaptı. Zaten Erdoğan, belediye başkanlığı yaptığı 1990'lı yıllardan itibaren kentin kenarındakilere, dindar ve yoksul halka bir tür "hicret" sözü vermişti. Onları gecekondunun sefaletinden kurtaracak, modern ve çok katlı apartman dairelerine taşıyacaktı. Böylelikle yoksul, o zamana dek "ancak hedef tahtası olarak dâhil olabildiği modernliği, kocaman bloklar, rengârenk ışıklandırılmış" parklar aracılığıyla deneyimleyecekti (Çavdar, 2017, s. 119-120). Nitekim TOKİ, kentin çeperindekilerin "medeniyet ve zenginleşme" iştahını tatmin etmenin, en azından tatmin ediyormuş gibi yapmanın aracı haline geldi: Onlar için yeni kredi ve borçlanma imkânları yaratarak, düşük peşinatla, düşük faiz oranlarıyla "medeniyeti ayaklarına götürdü". Dolayısıyla inşaata dayalı büyüme modelinin Yeni Osmanlıcı milli kimlikle bir arada vaat ettiği maddi üstünlük ve zenginleşme iştahı, gecekonduda yaşayan mahallelinin de bir emlak geliştiricisine, spekülatöre dönüşmesini, müteahhitleşmesini sağladı. Kırılgan ve güvencesiz Türkiye ekonomisinde kendisi ve ailesi için garantili bir gelecek hayal eden herkes, "arazi geliştirici" bir ru-

22 Çavuşoğlu'na göre AKP aslında bir tür Müslüman protestan ahlâkı, kapitalizmin ruhu ile buluşturmayı başarmıştır. Zira Yeni Anadolu burjuvazisinin düşmanı kendi silahıyla vurma mantığıyla, muasırlaşma söylemini içselleştirmesi koşut gider.

ha büründü (Çavuşoğlu, 2017a, s. 85-86). Dar gelirli halkın kahvehane sohbetlerine, mahallesinde kentsel dönüşümün başlayacağına dair spekülasyonlar ve zengin müteahhitlerin hikâyeleri hâkim olmaya başladı (Gülhan, 2017, s. 37).

Diyebiliriz ki Ali Ağaoğlu figürü, 2000'li yılların ruhuna özgü müteahhit imajıyla, hem dar gelirlinin hem de yeni orta sınıfın zenginleşme iştahının nesnesi halini aldı. AKP'li yıllardan önce zenginlik, "görkemli hayatları gözden uzak yaşama" prensibine dayanıyordu. Gelgelelim şantiyeler kralı olarak "dev" konut projelerine imzasını atan Ali Ağaoğlu, popüler bir medya figürü haline gelerek "yaşadığı hayatı, kazandığı parayı, bindiği arabayı, uyuduğu yatağı" bize göstermek isteyen, mazlumun para, araba, kadın rüyasının bedene gelmiş hâli olarak karşımıza çıktı (Türk, 2017, s. 103). Ağaoğlu'nun imajı, her şeyden önce, eski Türkiye'nin büyük sermayedarları tarafından aşağılanan, yap-satçı olarak anılan "laz müteahhidin", seyirlik bir zenginlik ve güç abidesine dönüşümünü mümkün kılmasıyla, *herkes* için bir arzu nesnesi halini aldı. Ekranlara kimi zaman bir mahallede arsa bakarken, kimi zaman Bağdat Caddesi'nde milyon dolarlık lüks arabasını sürüp son ses kemençe dinlerken geliyor o: Bu yönleriyle içimizden biri gibi, hatta bizim de olabileceğimiz! Ağaoğlu, hep daha fazla toprak, daha fazla güç ve daha fazla hazza talip olurken, dünyası da onu seyredenlerin rüyasına dönüşüyor. O, 2000'li yıllarda sıradan insanın fetih hayallerinin ete kemiğe büründüğü bir figür halini çoktan aldı. Toprağın, paranın, zenginliğin nasıl bir güce tekabül ettiğinin canlı kanıtı olarak boy gösteriyor (Türk, 2017, s. 104-111).

Üstelik AKP döneminde gerek TOKİ'nin gerek dönemin emperyal ruhunu temsil ettiğini iddia ettiğimiz müteahhit figürünün İstanbul'da inşa ettiği binaların temel bir özelliği var: Sonsuzca gökyüzüne uzanıyor olmaları. Bu binalar çok katlılıklarıyla, uzunluklarıyla bir güç ve gösteriş abidesi olarak

karşımıza çıkıyorlar. Literatürde "Dubaileşmek" olarak adlandırılan (Adanalı, 2015, s. 120) bu mahiyet, Yeni Osmanlıcı anlatının vazettiği yeni milli kimliğin emperyal-neoliberal iştahı, gösteriş merakı ve üstünlük fantezisinin kendisini adeta fallik binaların çağrıştırdığı eril bir fetihle, İstanbul'un bedeninin ele geçirilmesiyle ortaya koyduğunu gösteriyor.

Tüm bunlardan hareketle diyebiliriz ki AKP'nin inşaata dayalı büyüme modelinin gücü tam olarak Yeni Osmanlıcı milli kimliğin vaaz ve vaat ettiği duygular üzerinden yükseliyor. Zira bu güç,

> İslâm'dan beslenmesinin yanı sıra özgün bir milliyetçi kimliği yeniden inşa edebilme kapasitesinden kaynaklanıyor. AKP'nin Osmanlı'yı yeniden keşfeden modeli, geniş kitlelerin desteğini alıyor. İmparatorluk Osmanlısına özlem duyanlar, ulus-devlet tahakkümünden bıkmış olanlar, gayrimüslim azınlıklar, AB'nin gelişmişliği karşısında komplekse kapılan milliyetçiler, ulus-devlet sınırı dışında kalmış eski Osmanlılar ve genel olarak bölgenin istikrara kavuşması için güçlü bir bölgesel liderlik gereğine inananlar yeni Osmanlıcıktan çok etkilendiler (Çavuşoğlu, 2017a, s. 84).

İstanbul, tarihi boyunca refahın taştığı, karşısında gözlerin kamaştığı bir yer oldu. Hem cazibe hem de haset kaynağıydı (Demirağ, 2009). Türkiye tarihi boyunca büyük sermaye, hep İstanbul sermayesiydi ve kendisini burada yeniden üretirdi (Bora, 2006, s. 73). Belki tam da bu yüzden, inşaat şehvetiyle yoğrulan ve yeniden kurucu nostaljiyle makyajlanan pastadan doğrudan ya da dolaylı biçimde pay alanlar, her şeyden çok Yeni Osmanlıcı rüyaya, bu rüyanın gurur kaynağı olarak vaat ettiği güçlü, görkemli, zengin birer vatandaş olma isteğine kapılanlardı: Kentin "gerçek sahibi" olma hırsına ve iştahına sahip olanlardı. Ve elbette onların arasında kendilerini yalnızca AKP destekçiliğiyle tanımlayanlar yok. AKP'nin

inşaat sektörü aracılığıyla paylaşıma açtığı rant, tam da geniş toplum kesimlerine vaat ettiği zenginlikle meşruiyetini kazandı. Yeni Osmanlıcılık ise, bu ikna üretim sürecinin belki de en temel duygusal motifini teşkil etti. İnşaat, her şeyden önce milli onurun/gururun inşası halini aldı.

Osmanlı döneminde bir kentin fethinin ardından, muzaffer ordunun askerlerinin o kenti yağmalaması ve talan etmesi gelirdi. Fetheden, kenti yeniden şekillendirir, kentin ekonomik ve sembolik kaynaklarından kimin pay alacağına keyfince karar verirdi. Kent halkını köleleştirip sürerken, yerlerine yeni nüfus grupları yerleştirirdi (Berman, 2013). İşte bizim örneğimiz özelinde de, inşaat şehvetiyle ekonomik ve sembolik düzlemde yapılan fetih ve yağmanın iktidar seçkinlerinden orta sınıfa, oradan da kısmen alt sınıflara kadar genişleyen irili-ufaklı aktörleri bulunuyor. Peki, bu aktörlerin dışında kalanlar için Yeni Osmanlıcı milli kimliğin duygusunu, gururunu, ihtişamını yaşama imkânı mümkün olmayacak mı? Maddi üstünlüğün simgesi olan bu pastadan hiç pay alamayanlar, İstanbul'daki bütün o dev projeleri, zenginleşmeyi sadece görmekle, izlemekle yetinenler fethin çağırdığı gücü, iktidarı, onuru kendi küçük dünyalarında nasıl duyumsayacaklar? Bir sonraki bölümde, bu soruların yanıtını İstanbul'da açılan Panorama 1453 Fetih Müzesi ve Yenikapı Meydanı'nda gerçekleştirilen Fetih Şölenleri'nin anlamı ve işlevi üzerinden vermeye çalışacağız.

Herkes için fethin mekânları: Panorama 1453 Fetih Müzesi ve Yenikapı Meydanı Fetih Şölenleri

Panorama 1453 Fetih Müzesi, Yeni Osmanlıcı milli kimlik anlatısının güçlü bir biçimde dolaşıma girmeye başladığı

2009 yılında, dönemin Başbakanı Erdoğan tarafından açıldı. Fetih Müzesi'nin konuşlandırıldığı yer, başlı başına güçlü bir sembolik anlam ihtiva ediyordu: İstanbul'un 1453 yılında kuşatılması ve alınması sırasında savaşın gerçekleştiği Topkapı-Edirnekapı arasında yer alan Topkapı Kültür Parkı içinde inşa edilmişti. Müzenin resmi internet sitesinde, bu alanın sembolik anlamı, nostaljik bir üslupla şöyle aktarılıyor:

> Bir çağın kapanıp yeni bir çağın açıldığı, fethin destanının yazıldığı, II. Mehmet'in Fatih olarak anılmaya başlayıp; Bizans'ın, İstanbul'un ve gönüllerin fetih olunduğu, Söğüt'te ufku kaplayan dağın gölgesinde yeşeren ve 1453'te şehir surlarında gedik açıp, dal budak salarak ulu bir çınara dönüşen Osmanlı soyunun ikbalinin adresi: Topkapı Kültür Parkı.[23]

Müzenin tanıtım metninde, açılışa bütün büyük devlet erkânının katıldığı vurgulanarak bu müzenin iktidar seçkinleri tarafından ne denli önemsendiğini gözler önüne sererken, metin "Fetih heyecanınızın her daim taze kalması, yarının Fatihlerine ilham vermesi ümidiyle" şeklindeki temenniyle son buluyor. Müzenin yapım aşamasından fiziki özelliklerine kadar birçok bilginin aktarıldığı internet sitesinde de, temel olarak buranın dünyadaki emsalleri arasında "tam panoramik" olmasıyla en üstün ve ilk örnek olduğu, panorama teknolojisi sayesinde ziyaretçilerin "kendilerini birden 29 Mayıs 1453 gününün şafak vaktinde hissedecekleri ve adeta fetih anına şahitlik edecekleri" vaat ediliyor.[24] Müzeyi gezdiğinizde, yalnızca bu görkemli ve kuşatıcı imgeleri görmekle kalmıyor, aynı zamanda askerlerin tekbir sesleri, at kişnemeleri, top sesleri gibi efektler ve

23 Bkz. http://panoramikmuze.com/panorama-1453/hakk%C4%B1nda.aspx

24 Bkz. http://panoramikmuze.com/panorama-1453/fiziki-mek%C3%A2n.aspx

Mehter marşı eşliğinde "o ruhu ve günü yeniden keşif ve idrak ediyor"sunuz.

Aslına bakarsanız milli kimlik inşasının ve mit yaratma süreçlerinin en temel araçlarından biri olan müze, Türkiye'de her daim kültür politikalarının başını çekti (Bozkuş, 2014, s. 2). AKP döneminde geliştirilen kültür politikalarında ise, şaşırtıcı olmayan bir biçimde Osmanlı geçmişine ağırlık verildi. Yukarıda andığımız Yeni Osmanlıcı yayılma rejiminin muhatabı, öznesi, aktörü olamayanlar için, Panorama 1453 Müzesi, sanal düzlemde fethin gerçekliğini deneyimleme, onun bir parçası olma ve "Fetih ruhu"nu, "Osmanlı'nın gücünü ve görkemini" hissetme imkânını sunmasıyla kilit bir sembolik mekân üretimi olarak öne çıkıyor. Müze, yerli turistler için 7,5 TL, öğrenci indirimli olarak ise 3 TL'lik giriş ücretiyle, bu tarihsel anı *herkes*in yaşamasını olanaklı kılıyor. Açıldığı günden itibaren ziyaretçi rekorları kırdığı iddia edilen müzenin internet sitesinde, fiziksel olarak ziyaret imkânı olmayanlar için de 360 derece panoramik sanal tur hizmeti sunuluyor. Dolayısıyla *herkes* bilgisayarının başında oturarak da İstanbul'un fethini deneyimleme, hissetme olanağı buluyor.

Fetih Müzesi, görkemli geçmişin hatırlanması ve yeniden yaşanmasını mümkün kılarken, üstün teknolojilerden, modernlik ve medeniyetin tüm olanaklarından faydalanmayı da ihmal etmiyor. Bu yönüyle müzenin, yerel olduğu kadar küresel, tarihsel olduğu kadar güncel bir iddia ve meydan okuma aracı olarak görülebileceğini iddia etmek mümkün. Yeni Osmanlıcı milli kimliğin yaslandığı şanlı tarihi bugüne taşımanın, "fethin ruhunu ve büyüsünü 7'den 70'e herkese yaşatmanın" mümkün kılındığı bir mekân burası. Üstelik sizi adeta "kuşatan" panoramik görsellerin bir başı veya sonu yok, "devasa" bir kürenin içinde yer alan görsellerin bitişi aynı zamanda başlangıca tekabül ediyor. Böylelikle fetih, olup bitmiş bir şeyden ziyade, mütemadiyen yeniden üreti-

len ve tatmin edilen bir arzunun nesnesi halini alıyor. Nitekim müzeyi gezerken onca kalabalığın içinde mutlaka tüyleri diken diken olan yaşlı amcalara, gözleri dolu dolu hayranlıkla gezen teyzelere ve görsellerin önünde fotoğraf çektirmek için yarışan gençlere ve çocuklara rastlıyorsunuz. Diyebiliriz ki Panorama 1453 Müzesi, her şeyden önce "fetih rüyası" ile büyülenen bedenlerin karşılaşma mekânı. Şanlı geçmişin, duygular vasıtasıyla beden yüzeylerinde devamlılık göstermesini sağlayan bir büyü bu. Panorama 1453 Müzesi, İstanbul'un yeniden yaratılan kimliğinin kültürel sembolü olmasının yanı sıra, Yeni Osmanlıcı yeni milli kimliğin duygusunu da *herkese* tattırıyor.



Herkes için fethin bir diğer uğrağının Fetih Şölenleri olduğunu iddia etmek mümkün. AKP döneminde aşamalı bir biçimde çeperden merkeze hareket eden ve bugün adeta bir ulusal bayram statüsüne yükselen bu şölenlerin geçirdiği dönüşüm ve ideolojik muhteviyatı üzerine pek çok analiz yapıldı. Örneğin Büke Koyuncu, *Benim Milletim*'de Fetih Şölenleri'nin tarihçesini 2014 yılına kadar getirdiği derinlikli bir tartışma yürütüyor. Benim burada yapmaya çalışacağım ise, daha ziyade 2015 ve 2016 yıllarında Yenikapı Meydanı'nda yapılmaya başlanan kutlamalara odaklanmak olacak.[25] Böylelikle hem var olan literatürün tekrarına düşmeyecek, hem de şölenlerin *herkes için fetih* vaat eden muhteviyatına, Yenikapı'nın sembolik bir mekân olarak önemi eşliğinde eğileceğim. Fakat yine de öncelikle Fetih Şölenleri'nin *herkes için fetih* uğrağı olana dek geçirdiği tarihsel serüvene kısa da olsa göz atmak icap ediyor.

İstanbul'un Fethi kutlamalarının tarihte ilk kez 1910 yılında yapıldığı kaydedilmiş. Ulusçuluğun yükselişe geçtiği bir dönemde böylesi bir ulusal ritüel arayışının gündeme gelmesi şaşırtıcı değil. Özellikle 1914 yılında gerçekleştirilen törenin büyük bir coşkuyla kutlandığı, hatta "Ayasofya ile Fatih'in türbesi arasında yer alan bütün caddelerde" dükkânların kapatıldığı dönemin *Tanin* gazetesi tarafından aktarılıyor. Birinci Dünya Savaşı esnasında ve akabinde kurulan Cumhuriyet'in erken dönemlerinde, İstanbul'un fethinin kutlandığına dair herhangi bir bilgiye rastlanmıyor. 1939 yılına gelindiğindeyse, dönemin Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün talimatıyla, İstanbul'un fethinin 500. yılı kutlamaları için (1953 yılına tekabül edecek) bir hazırlık komisyonu kuruluyor. Konferanslar, sergiler, Fatih döneminden ka-

25 Bu noktada 2017 ve 2018 yıllarında Fetih Şöleni'nin "güvenlik kaygıları ve Ramazan ayı gerekçesiyle" miting formatında yapılmadığını, Haliç Kongre Merkezi'nde gerçekleştirilen bir protokol yemeğiyle sınırlı kaldığını not düşelim.

lan eserlerin restorasyonu gibi büyük projelerin tasarlandığı hazırlık süreci, ekonomik sıkıntılar ve "Hıristiyan âlemini ve Yunanistan'ı gücendirme endişesi" nedeniyle somut adımlara dönüşemiyor (Koyuncu, 2014, s. 82-83). İşte tam da bu nedenle Cumhuriyet tarihinde ilk Fetih kutlamasının 1953 yılında DP döneminde yapılmış olduğuna dair bir anlatı mevcut. Bu anlatıda İnönü'nün talimatından bahsedilmiyor. Apar topar yapılan bir organizasyonla İstanbul'un fethinin 500. yıldönümü, 29 Mayıs 1953'te Topkapı surları dışında, Fatih'in otağını kurduğu yerde gerçekleştiriliyor. Bu törene ne dönemin Cumhurbaşkanı Celal Bayar, ne de Başbakan Adnan Menderes katılıyor (Koyuncu, 2014, s. 84).

DP'li yıllarda İslâmi muhafazakâr aydınlar tarafından kurulan İstanbul Fetih Cemiyeti, 1960'lardan 1980'lere uzanan dönem boyunca kutlamalara sahip çıkarak, İstanbul'un fethini bir muhalefet sembolü haline getiriyorlar. Bu bakımdan cemiyetin, bugün karşımıza çıkan "yeniden fetih" söyleminin öncüsü olduğu iddia edilebilir. AKP'nin içinden çıktığı geleneğin 1990'lı yıllara gelinceye kadar siyaset sahnesinde karşı karşıya kaldığı –daha önce zikrettiğimiz– baskılar sonunda nihayet 1994 yılına gelindiğinde, Refah Partili Erdoğan'ın İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olmasıyla, İstanbul'da ilk büyük fetih kutlaması gerçekleştiriliyor. Bu tarihten itibaren fetih kutlamaları, uzunca bir süre Refah Partisi'nin tekelinde, alternatif bir milli kimlik ritüeli ve muhalif bir etkinlik olarak yapılıyor. Dar bir ideolojik çevreye hitap eden kutlamaların veçhesi, 2000'li yıllara gelindiğindeyse, AKP iktidarıyla birlikte kaçınılmaz biçimde değişiyor. Bu değişimin miladının, 2005 yılında İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından yapılan kutlamalarda ücretsiz Kenan Doğulu konseri verilmesi olduğunu söyleyebiliriz (Koyuncu, 2014, s. 95). Fetih kutlamalarının popülerleşmesi ve kitleselleşmesi, *herkese* hitap etmesi için yapılan son derece stratejik bir hamle bu. 2009 yı-

lı ve sonrasında Yeni Osmanlıcı anlatının hegemonik bir milli kimlik unsuru olarak tesisiyle birlikte ise, kutlamalar adeta festivalleşerek, ulusal çapta bir törene dönüşüyor.

Bu noktada 2015 yılına sıçrayarak, Büke Koyuncu'nun bıraktığı yerden devam ederek Fetih Şölenleri'nin son birkaç yıldaki seyrine bakalım. Bunu yaparken, *herkes için fethin* mekânı olarak Yenikapı'yı baz alacağız. Zira 2015 yılı itibariyle kutlamalar burada yapılmaya başlandı. Yenikapı miting alanı, inşasına 2012 yılında başlanan, 2014'te tamamlanan bir mekân. Meydanın sembolik önemi, İstanbul'un Fatih ilçesinin sınırları içerisinde olmasından geliyor. Diyebiliriz ki Fetih Şölenleri'nin artık Yenikapı'da yapılıyor olması, Fatih-Harbiye dikotomisinin tarafları arasındaki savaşın, sembolik düzlemdeki galibini de gözler önüne seriyor. Yenikapı bize, İstanbul'un yeniden fethinin tam manasıyla gerçekleştirildiği mesajını veriyor. Üstelik burası yalnızca AKP'nin hınçtan zafere uzanan duygusal serüveninin nihai güzergâhı olmakla kalmıyor, salt AKP ve destekçilerine atfedemeyeceğimiz bir milli özgüven şuurunun arşa erdiği, bedenlerin bir kez daha fetih rüyasıyla büyülendiği bir kolektif coşku mekânı olarak da karşımıza çıkıyor.

Yenikapı miting alanının en önemli özelliği, iki buçuk milyon insanı ağırlayacak büyüklükte olması. Nitekim 2015 yılında fethin 562. yıldönümü kutlamalarına, yaklaşık iki milyon kişinin katıldığı kaydedildi. İstanbul'un her yerinden, hatta başka kentlerden insanlar ücretsiz otobüslerle Yenikapı Meydanı'na getirildi. *Yeniden Diriliş Yeniden Yükseliş* şiarıyla yapılan şölende Cumhurbaşkanı Erdoğan, konuşmasına Fetih suresini okuyarak başladı. İstanbul'u ezanla buluşturanın Fatih olduğunu vurguladı. Ardından İstanbul'un camilerinin ezansız ve cemaatsiz kalmaması için dua etti. Koyuncu, 2000'li yıllar itibariyle yapılan şölenlerde devlet erkânının konuşmalara hâkim olan dilin, hoşgörü söylemi olduğu-

nu vurguluyordu. Gelgelelim Erdoğan'ın 2015 Fetih Şöleni konuşmasına baktığımızda, bütünüyle biz/onlar ikiliğine dayanan ve İstanbul'un (Türkiye'nin diye okunur) dinsel kimliğine yönelik her türlü saldırıyı bertaraf edeceğine söz verdiği bir meydan okumayla ve hatta savaş söylemiyle karşılaşıyoruz. Öyle ki konuşmasında "Fetih, 14 Mayıs 1950'dir, milletin iradesine sandıkta sahip çıkmasıdır! Fetih, 1994'tür!"[26] diyecek ve İstanbul'un fethinin DP iktidarıyla ve kendisinin belediye başkanlığına gelmesiyle başladığını ima edecektir.

2015 Fetih Şöleni'nin içeriği ise, tam da *herkes için fethi* mümkün kılacak kadar şaşaalı ve katılımcılarda Durkheimcı anlamda bir kolektif coşku yaratarak "zafer, azamet ve özgüven" duygularını harekete geçirecek kadar performans odaklıydı. Türk Hava Kuvvetleri'nin "süpersonik akrobasi timi"nin yaptığı hava gösterisinden Türkiye'nin en büyük sahnesinin kurulmasına, Erdoğan ve dönemin Başbakanı Davutoğlu'nun Guiness rekorlar kitabına giren dört bin yedi yüz dokuz metrekarelik posterinden lazerli fetih simülasyonuna ve dev mehter takımına kadar baştan sona "gigantomanik" bir fantezinin tezahürü oldu bu şölen. Nitekim ertesi gün gazetelerde, fethin 562. yıldönümü kutlamasının tüm dünyada göz doldurduğundan, hayranlıkla izlendiğinden bahsedilecekti.[27]

2016 yılında Fetih Şöleni, yine Yenikapı Meydanı'nda yapıldı. Tahmini olarak bir milyon kişinin katılımıyla gerçekleştiği kaydedilen kutlamada, Erdoğan konuşmasını yapmak üzere sahneye çağrılırken "Yeniden Dirilişin, Yeniden Yükselişin mimarı" ve "dünya mazlumlarının gür sesi" olarak takdim edildi. Kalabalığın coşkulu alkışları ve tezahüratları arasında sahneye çıkan Erdoğan'ın konuşmasına, bu kez "terör"

26 Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan Fetih Konuşması, bkz. https://www.youtube.com/watch?v=bnY-oy3o2fc

27 "Dünya Bu Tarihi Şöleni İzledi", *Sabah*, 31 Mayıs 2015, bkz. https://www.sabah.com.tr/gundem/2015/05/31/dunya-bu-tarihi-soleni-izledi

motifi damgasını vuracaktı. Zira 2015 yılında gerçekleştirilen 7 Haziran Genel Seçimleri'nden 2016 Fetih Şöleni'ne dek geçen kısa sürede, sırasıyla Suruç'ta (20 Temmuz 2015), Ankara'da (10 Ekim 2015), Sultanahmet Meydanı'nda (12 Ocak 2016), Diyarbakır'da (13 Ocak 2016), Ankara'da (17 Şubat 2016), Ankara'da (13 Mart 2016), İstiklal Caddesi'nde (19 Mart 2016), Diyarbakır'da (12 Mayıs 2016) bombalar patlamış, yüzlerce insan hayatını kaybetmişti. 2016 Fetih Şöleni, böylesi bir toplumsal-siyasal çalkantı ve kolektif korku iklimi eşliğinde gerçekleştirildi. Nitekim Erdoğan sahneye çıkar çıkmaz AKP Gençlik Kolları, üzerinde "Dağları Delelim Terörü Bitirelim" yazılı dev bir poster açtı. Yine dev bir Türk bayrağı, katılımcılar arasında gezdirilerek dalgalandırıldı. Erdoğan konuşmasında ülkedeki siyasal ve toplumsal çalkantının arkasında, iç ve dış mihrakların İstanbul'un fethinin intikamını almak istemelerinin yattığını dile getirdi: "Onların derdi, fethin intikamını almaktır. İşte gördünüz, kullandıkları kuklalar, açtıkları çukurlara gömüldüler.[28] Onları üzerimize salanların akıbeti de eninde sonunda aynı olacak!"[29]

---

28 Erdoğan burada 2015-2016 yılları arasında Türkiye'nin Güneydoğu'sunda gerçekleştirilen "Hendek Operasyonu"na gönderme yapıyor. 7 Haziran 2015 Genel Seçimleri'nin ardından 22 Temmuz 2015'te, Ceylanpınar'da iki polis memurunun evlerinde ölü bulunması sonucu hükümetin çözüm sürecini sona erdirmesiyle, bölgede başlatılan gözaltı operasyonuyla eşzamanlı ilerleyen operasyon, Hendek Operasyonu olarak anılır. Operasyon, Güneydoğu'da bazı il ve ilçelerde, çözüm süreci boyunca PKK tarafından mühimmat depolandığı ve çatışma hazırlığı olarak hendekler kazıldığı gerekçesiyle terörle mücadele ekipleri, özel harekât polisleri ve askerler tarafından ortak yürütülmüştür. Operasyonlar; Diyarbakır'ın Sur ilçesi, Şırnak'ın İdil, Cizre ve Silopi ilçeleri, Mardin'in Derik ve Nusaybin ilçeleriyle Batman-Mardin-Şırnak sınırında bulunan Dargeçit bölgelerinde gerçekleştirilmiştir. Operasyon sırasında bahsi geçen bölgelerde uzun süreli sokağa çıkma yasakları uygulanmış, Cizre, Silopi, Sur ve Nusaybin toplam nüfusunun % 22'si göç etmek zorunda kalmış, güvenlik güçleri ile birlikte 1.380 kişinin hayatını kaybettiği kaydedilmiştir. Sokağa çıkma yasakları ve mahallelere yapılan operasyonlar sırasında yaşanan insan hakkı ihlalleri o dönem çok tartışma yaratmıştır.

29 Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan İstanbul'un Fethinin 563. Yıldönümü, bkz. https://www.youtube.com/watch?v=WOy1HjbZtSo



Fethin 563. yıldönümü kutlaması, her ne kadar olağanüstü koşullarda yapılmış ve katılım bir önceki yıla göre neredeyse yarı yarıya azalmış olsa da, içerik bakımından önceki yılları aratmayan bir "gövde gösterisi"ne sahne olduğunu not düşmek gerekir. Türk Hava Kuvvetleri'nin akrobasi gösterileri, dev mehter takımının konseri ve sahnede İstanbul'un fethinin üç boyut teknolojisine başvurularak canlandırılması, Yeni Osmanlıcı ruhun vazettiği yeni milli kimliğin şaşaalı biçimde yüzbinlerce insanla birlikte, bir kez daha performe edilmesini mümkün kıldı. Artık Yenikapı, İstanbul'un yeniden fethini bu bölümün başından sonuna aktardığımız sembolik uğraklarda *gerçekleştiremeyenlerin*, bu fetihten somut pay alamayanların, başka tabirle *sıradan insanın* arzularını, ihtiyaçlarını, fetih iştahını, büyülenme isteğini simülatif düzlemde de olsa tatmin eden, *herkes için fethin* en canlı mekânı halini almış oldu. Üstelik Yenikapı Mey-

danı, aynı yılın Temmuz ayında, ülkede meydana gelen yakıcı gelişmeler nedeniyle bambaşka ve çok daha geniş çaplı bir mitinge sahne olacak, bir *ruha* kavuşacaktı. Zira Yeni Osmanlıcılığın duygu haznesini, başka deyişle zafer, azamet ve özgüveni bünyesinde barındıran ve muhatapları salt AKP ve kitlesiyle sınırlandırılamayacak yeni bir *mit*in yaratımına ev sahipliği yapacaktı. Bir sonraki ana bölümde, 15 Temmuz (2016) Darbe Girişimi'ni ve ardından meydana gelen gelişmeleri, Yeni Osmanlıcı ruhu karakterize eden milli narsisizm duygusu eşliğinde analiz etmeye çalışacağım.

Yeni Osmanlıcı Anlatının Ruhuna Uygun Bir Mit Yaratımı Olarak "15 Temmuz Destanı" ve Milli Narsisizm

Takvim 2016 yılının 7 Ağustos'unu gösterdiğinde, İstanbul'daki Yenikapı Meydanı "Cumhuriyet tarihinin en büyük mitingi" olarak anılan ve yaklaşık beş milyon kişinin katılım gösterdiği bir buluşmaya ev sahipliği yaptı. Miting alanına sabahın erken saatlerinden itibaren yüzbinlerce insan, karayolu ve denizyoluyla akın etti. Alanda dağıtılmak üzere iki buçuk milyon Türk bayrağı hazır edilmişti. "Partiler üstü" bir buluşma olarak zikredilen mitinge Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, TBMM Başkanı İsmail Kahraman, Başbakan Binali Yıldırım, Genelkurmay Başkanı Orgeneral Hulusi Akar, CHP Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu ve MHP Genel Başkanı Devlet Bahçeli katıldı. "Demokrasi ve Şehitler Mitingi" olarak kaydedilen bu büyük "bir aradalık", Türkiye Cumhuriyeti tarihi açısından yeni bir mitin yaratımına sahne olacaktı.[1] Belki de Yeni Osmanlıcılığın bu bölüme dek değindiğimiz duygusal uğraklarının hiçbiri, bu anlatının vazettiği, çağırdığı, hitap ettiği *milli ruh*la, Yenikapı'da gerçek-

1 "Türk Siyasetinin Uzlaşı Meydanı: Yenikapı Ruhu", *Yeni Şafak*, bkz. https://www.yenisafak.com/15temmuz/yenikapi-mitingi-olay-detay

leştirilen mitingde ortaya çıkan duygu iklimi kadar örtüşmemiştir. Bu bölüm boyunca, 15 Temmuz Darbe Girişimi'ni ve akabinde olup bitenleri, yeni bir mit yaratımı bağlamında ele alacağız. Bunu yaparken, baskın duygusunu "milli narsisizm" olarak tespit edeceğimiz ve Türkiye tarihi boyunca daha önce hiç bu denli yaklaşılmamış olan bir *pathos*un açığa çıktığını, milli kimlik açısından kathartik bir duygu dönüşümünün yaşandığını iddia edeceğiz. Yeni Osmanlıcı anlatının çağırdığı ve fakat hâlihazırda var olan ve temelde bir tür yenilgi ve bakiyelik hissiyatıyla karakterize olan milli ruha bir türlü tam anlamıyla sirayet edememiş olan milli narsisizmin, nihayet Yenikapı'da, bizatihi devletin iktidarından, ana muhalefetine ve TSK'sına kadar tüm "sahipleri"yle bir araya geldiği bu mitingde, 15 Temmuz mitinin yaratılmasıyla ete kemiğe büründüğünü öne süreceğiz.

15 Temmuz darbe girişimi, her şeyden önce AKP'nin içinden çıktığı siyasal geleneğin mağduriyet söylemiyle karakterize olan duygu ikliminde büyük bir kırılma yarattı. Yenilgi ve bastırılmışlığın hâkim olduğu bir tarih anlatısını, muzafferlik ve kendine tapma olarak isimlendirebileceğimiz bambaşka bir şimdi anlatısına devşirdi. Gelgelelim bu hikâye, AKP'nin hikâyesi olmakla sınırlı kalmadı. 15 Temmuz darbe girişiminin ardından çağrılan yeni milli ruh, Türkiye Cumhuriyeti'nin tüm vatandaşlarına hitap edebilecek biçimde pozitif ve kapsayıcı bir içerikle doldurulmaya çalışıldı. "Yenikapı Ruhu" kavramı, tam olarak böyle bir amaca hizmet etmek üzere, genel olarak "Türk milleti"nin azametini, gücünü, kudretini, cesaretini vurgulayan bir retorikle tedavüle sokuldu. Dolayısıyla Yenikapı'da yaratılan mit, salt AKP ve destekçilerine hitap etmeyecek, toplumun çok daha geniş kesimlerini cezbedecek, büyüleyecek, içine çekecek kadar kapsayıcı olmayı hedefledi. Bu bakımdan Yenikapı ruhu söylemi, Yeni Osmanlıcı yeni milli kimlik kurgusuna yapı-

şan ve ondan saçılan *kurucu* bir duyguyu, milli narsisizmi, mit yaratımı aracılığıyla toplumun geniş kesimlerine tattırma gayesine hizmet etti. Bu bölüm, ortaya koyduğumuz bu iddianın altını doldurmayı vaat ediyor; öncelikle milletlerin ve milli kimliklerin yaratımında mitlerin önemine odaklanıp, ardından bu çerçeveyi "15 Temmuz Destanı"na uyarlamaya çalışacağız. Olayın kendisi, bıraktığı intiba, bu intibaın bir ethosa ve bir anlatıya nasıl dönüştürüldüğü, şehitler, gaziler ve kahramanlar gibi aktörlere referansla olaya nasıl bir kutsiyet atfedildiği ve nihayet anıtlar, anma törenleri ve pek çok başka sembolik siyaset aracıyla olayın tarihe nasıl not düşüldüğü, nasıl hatırlanmak istendiği soruları üzerinden ilerleyecek, en nihayetinde 15 Temmuz olayının çağırdığı başat duygunun, Yeni Osmanlıcı yeni milli kimlik kurgusuyla örtüşen şekilde, milli narsisizm olduğunu göstermeye çalışacağız.

Milletlerin ve milli kimliklerin inşasında kilit bir sembolik uğrak: Ulusal mitler

Ulusal mitler, bir ulusun kendini nasıl gördüğü, ne olmak istediği, diğer uluslardan farkını nasıl ortaya koymayı arzuladığıyla bağlantılı biçimde yaratılır. Bu bakımdan ulusal mitler, kimlik tanımlayıcı ve harekete geçirici bir işlevi haizdirler. Gelgelelim ulusal mitler, ulusun kökeni, karakteri ve kaderi hakkındaki ampirik sorgulamalara izin vermeyecek kadar katı biçimde inşa edilir, çürütülmeleri bir hayli zordur. Zira mitin, her ne kadar içinde bir nebze de olsa hakikat barındırma zorunluluğu olsa da, tanımı gereği sahte olduğu iddia edilir, fantezi ile gerçekliğin harmanlanması ve kendi içinde tutarlı bir anlatıya dönüştürülmesine, hikâyeleştirilmesine dayanırlar. Mitler belli başlı toplumsal ve politik amaçlara hizmet ederler, tam da bu nedenle fragmanlardan

oluşur ve renkli ve akılda kalıcı bir dille aktarılırlar. Ulusal mitlerin bizim bağlamımız açısından belki de en önemli özelliği, geçmişle bağlantılı olmaları ve daha da önemlisi, kaçınılmaz biçimde içlerinde bir *şimdi* ve bir *gelecek* ufku barındırmalarıdır (Kumar, 2013, s. 94-95). Başka deyişle mitler, yalnızca gerçekliğin bir modeli değildirler, gerçekliği *kurmak* için de bir model teşkil ederler (Adak, 2003, s. 513).

Elbette her ulusun, içinde karakterleri ve olayları barındıran mitleri vardır. Mit yaratımı, ulus-devlet yaratımına içkin bir pratiktir. Mitler topluluk yaratmakta ve bir halkın mensuplarını birbirlerine sıkı sıkıya bağlamakta adeta tutkal işlevi görürler. Tam da bu yüzden mitlerin doğruluğu yahut yanlışlığı bir soru konusu olmaktan çıkar; bir mite inananların gözünde, mitin hakikiliği tartışma götürmezdir. Asıl mesele, mitin içinde barındırdığı sembolik ve metaforik anlamlar, hitap ettiği duygular ve verdiği mesajlardır (Rose, 2003, s. 154).

Ulusal mitler, aynı zamanda kimlik kurarlar; verili bir kolektiviteyi tanımlamakla kalmaz, bu kolektivitenin diğerlerinden farkını ortaya koyar, onu başkalarından ayıran sınırları net bir biçimde çizerler (Adak, 2003, s. 513). Anthony D. Smith, milliyetçiliğe gücünü ve ruhunu veren unsurların başında, mitlerin, hatıraların, geleneklerin ve sembollerin geldiğini iddia eder. Bu araçlar sayesinde milli kimlikler, her nesilde yeniden ve yeniden inşa edilir. Dolayısıyla mitler, yeniden yorumlanabilecekleri gibi, yeniden keşif ve icat edilebilirler (1999, s. 9). Siyasal aktörler, mit yaratımı aracılığıyla ve *yeniden doğuş, yeniden uyanış* gibi metaforik söylemsel araçlarla, ulusun geçmişin yaralarından, yenilgilerinden, acılarından arınmasını sağlayacak bir kolektif kurtuluş ideali sunarlar. Tarihsel bir olaya derin bir sembolik önem atfederek, geçmişteki özlem duyulan altın çağı bugüne taşır, bugünde yeniden canlandırırlar (1999, s. 68). Akıl ve duygunun bir aradalığına dayanan ulusal mitler, gerçekler-

le kurgunun karışımıdır, geçmişi ve geleceği çerçeveleyebilecek anlamlar içerirler. Kimlikleri ve aidiyet duygusunu pekiştirecek semboller yaratırlar. Dayanışmaya zemin oluşturan genel kabulleri, görüşleri sağlar, çatlakları ve gruplaşmaları yok edecek bir tutkal işlevi görürler. Kişileri geleneklere, öğretilere ve umutlara bağlayan inancı ileriye taşırlar. Duygusal bağlılıklar ve sembolik kaynaklar birlikte işleyerek, bir ulusun mütemadiyen karşılaşılan zorluklara ve krizlere enerjik bir biçimde tepki vermesini sağlarlar. Gérard Bouchard, ulusal mitlerin dayanıklı, süreğen ve kapsayıcı temsiller olduğunu söyler. Kapsayıcılık, mitlerin en belirleyici özelliklerindendir zira mitler, sınıf, dil, din, cinsiyet ve parti ayrımlarının ötesinde işler. Ulusal mitler kimlikleri beslerler, güçlü anlatılara önayak olarak bir kolektivitenin sıkıntılı dönemlerde başvuracağı aparatlar haline gelirler. Aşağılanma ve yenilgi duygularına deva olur, dünyaya ilişkin tutarlı vizyonlar sunarak güvenlik hissiyatını pekiştirirler. Savaş ve başkaca travma dönemlerinde kitlelere enerji sağlar, onları belli amaçlar için harekete geçmeye sevk ederler. Ayrıca mitler, ulusun amentülerine dair çelişkilerin ve eksikliklerin üstünün örtülmesine ya da üstesinden gelinmesine de önayak olurlar. Kurumların işlemesi için gerekli desteği sağlar ve topluma her türlü zorluk karşısında güçlü olma azmini verirler (2013, s. 277-278).

Mit yaratımının yalnızca ilkel kabilelere yahut geçmiş medeniyetlere özgü olduğu fikrini reddeden Bouchard, mitlerin hem modern hem de modern sonrası toplumlar için vazgeçilmez sembolik araçlar olduklarını iddia eder. Birer kolektif temsil olarak mitlerin, ayrıksı özellikleri olduğunun altını çizer: Ona göre mitler, her şeyden önce çok anlamlı, melez yaratımlardır. Hakikatle kurgunun, akılla duygunun, gerçekle yalanın, bilinçle bilinçdışının işbirliğiyle ortaya çıkarlar. Mitler bir yandan katı bir biçimde bağlamsallaş-

tırılır ve belirli tarihsel ve toplumsal koşullara özgüleştirilirken, diğer yandan evrensel özellikler taşıdıkları iddiasındadırlar. Mitler ayrıca derin duygusal kökenleri sayesinde kutsallaştırılırlar. Onları saçma, mantıksız veya yalan addederek reddetmek, kabul edilemezdir. Mitleri sorgulamak dahi en hafif şekilde, duygusal tepkilerle karşılaşmanıza yol açabilir. Dolayısıyla mit seçilmez, insanlara kendini dayatır. Bir mit, duygulara ve duygusal ihtiyaçlara ne denli hitap ediyorsa, o denli etkili olur. Mitlerin bu duygusal ve kutsal boyutu, insanların neden onun uğruna ölüme hazır hale geldiklerini de gözler önüne serer. Böylesi bir adanmışlığın, duygular dışında bir mekanizmayla açıklanması ise çok zordur. İşte mitler tam da bu yüzden, bu denli duygu yüklü anlatılar oldukları için toplumda bir enerji açığa çıkarır, insanları harekete geçirirler (2013, s. 3).

Ulusal mitler, temel olarak aşağıdaki yedi unsurun bir araya gelmesiyle oluşturulur. Bu unsurların her biri, mit yaratma süreçlerinin yapıtaşlarıdır:

1. Yapılandırıcı bir olay yahut hadise (dayanak noktası): Bu hadise anlamlı ve belirleyici bir deneyimdir. Yakın yahut uzak geçmişte vuku bulmuş, kolektivitenin başına gelmiş bir şeydir. Genelde bir talihsizlik veya bir travmayla ilişkilidir fakat aynı zamanda olumlu ve yüceltici bir deneyim de olabilir.
2. İntiba ya da etki: Bu unsur, kolektif bilinçte, yaşanan olaydan geriye kalan güçlü bir duyguyu imler. Örneğin travmatize edici bir hadise sonunda oluşan intiba, bir yaradır ve acı çekme olarak zuhur eder.
3. İntibaın *ethos*a (değerlere, ilkelere, ideallere, inançlara, dünya görüşlerine, duygulara ve tutumlara) tercüme edilmesi: Örneğin iç savaş yaşamış bir ulus için birlik ve beraberlik temel bir değer halini alır. Kırılgan bir azın-

lık için hayatta kalmak, dayanışmayı, bir aradalığı, konsensüsü, adanmışlık ve sadakati gerektirir. İstila, askerî karşılaşma veya doğal afet gibi zorluklarla karşılaşan bir toplum, utanç duygusuna gark olur ve sonuçta gururunu ve özsaygısını yeniden tesis etme yolları arar.

4. Anlatı yaratımı: Yaşanan olayın mütemadi biçimde hatırlanması için, geride bıraktığı intibaın sürekli aktive edilmesi ve farklı bağlamlarda da olsa yeniden uyandırılması gerekir. Anlatılaştırma, hadise sonucunda açılan yaraları iyileştirmek için değil, bilakis onları yeniden açmak ve böylelikle mitin içini doldurmak, ömrünü uzatmak için gerçekleştirilir.
5. Yoğun anmalar aracılığıyla *ethos*u kutsallaştırma: Bu eylem, bir tür bilinç geçişi yaratma gayesi taşır. Anmalar, yaratılan mitin içinde barındırdığı mesajın kutsallaştırılması ve duyguların itici güç olarak öne sürülmesinin araçları haline gelir. Bu aşamada mit ve mesaj, adeta tabulaşır.
6. Etkili söylemsel ve iletişimsel stratejilerle mesajı yayma: Bu adım aslında olayın vuku bulmasından itibaren her aşama için geçerli, hayati bir araçtır. Olayın mütemadi tekrarı, hatırlanması ve bıraktığı intibaın kalıcılaşması için, her şeyden önce söylem düzeyinde diri tutulması icap eder.
7. Toplumsal aktörlerin veya koalisyonların müdahalesi: Devlet kurumları, sendikalar, siyasi partiler, dinsel aktörler ve medya gibi araçlar, mitlerin inşasında kilit rol oynarlar. Bu özellik, mitlerin her daim iktidar ilişkileriyle bağlantılı birer yaratım olduğunu da gözler önüne serer (Bouchard, 2013, s. 5).

Mit yaratma sürecinin yapıtaşları olarak kısaca ortaya koyduğumuz bu uğraklar, bizim örneğimiz açısından son

derece yol gösterici bir çerçeve sunuyor. Mitlerin doğasına ilişkin bu girizgâhın ışığında artık, 15 Temmuz darbe girişiminin yeni bir ulusal mit olarak analizine girişebilir ve bu olayın yeni bir milli halet-i ruhiyeye tekabül edecek şekilde mitleştirildiği yönündeki temel iddiamızın saiklerini detaylandırabiliriz.

Bir mitin doğuşu: 15 Temmuz olayı

Türkiye'de 2015 yılında başlayıp 2016 yılı boyunca süren toplumsal ve siyasal çalkantıların yoğunluğu, 2016 yılının Temmuz ayına gelindiğinde ülkede daha önce eşi benzeri görülmemiş bir olayla iyiden iyiye ayyuka çıktı. 15 Temmuz akşamı başlayan ve bir "darbe kalkışması" olarak kayıtlara geçen olayın müsebbipleri olarak, Erdoğan ve AKP'nin siyasal serüveninde 2013 yılına (17-25 Aralık Operasyonu) gelene dek bir tür "yol arkadaşı" olarak ihya edilen ve devletin tüm kurumlarında güçlü biçimde yapılandığı kaydedilen Fethullah Gülen cemaati ve mensupları işaret edildi. Hatırlayacak olursak AKP'nin içinden çıktığı siyasal geleneğin mağduriyet anlatısında ve bu anlatıya yapışan duyguların dışavurumunda, Cumhuriyet tarihi boyunca TSK tarafından gerçekleştirilen darbeler geniş bir yer kaplıyordu. Daha önce detaylı bir biçimde aktardığımız 28 Şubat süreci de, darbe odaklı mağduriyet uğraklarının sonuncusunu teşkil ediyordu. Aradan geçen zaman boyunca AKP hükümeti, kurucu duygusu olan ontolojik hıncın tezahürü olarak Kemalist Cumhuriyet rejiminden ve onunla bağdaştırdığı TSK'dan intikamını büyük oranda almıştı, onlar karşısındaki galibiyetini çoktan ilan etmişti. Gelgelelim 2016 yılına gelindiğinde, 15 Temmuz olayıyla birlikte öfkenin ve nefretin yöneldiği "düşman" değişti ve bu kez tam manasıyla başını "içeriden" çıkardı.

Türk Silahlı Kuvvetleri içerisinde yuvalanmış olan FETÖ[2] mensupları, emir komuta zincirinin dışına çıkarak 15 Temmuz 2016 Cuma akşamı saat 21.00 sularında bir askerî darbe girişimi başlattı.15 Temmuz darbe teşebbüsü, Ankara ve İstanbul'da eş zamanlı olarak başlatıldı. İstanbul'da Boğaziçi ve Fatih Sultan Mehmed Köprüleri, Atatürk Havalimanı ve İstanbul İl Emniyet Müdürlüğü zapt edildi. Ankara'da ise devletin Milli İstihbarat Teşkilatı, Emniyet Genel Müdürlüğü ve Gölbaşı Polis Özel Harekât Merkezi gibi stratejik kurumlarına bombalı saldırılar düzenlendi. Her iki şehirde de darbeciler kaçırdıkları F-16'larla alçak uçuşlar gerçekleştirdi.

İstanbul ve Ankara'daki TRT binaları işgal edilerek, kendisini "Yurtta Sulh Konseyi" olarak tanımlayan darbeci çete üyelerinin hazırladığı bildiri zorla okutuldu. Metnin içerisinde sokağa çıkma yasağının yanı sıra tüm özel yayın organlarının bu bildiriyi okuması dikte edildi. Cumhurbaşkanlığı Külliyesi, Türkiye Büyük Millet Meclisi ve Başbakanlık ile birlikte çeşitli Belediye binalarına saldırılarda bulunuldu. Cumhuriyet tarihinde ilk kez Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne darbeci çete tarafından kaçırılan F-16 uçaklarından bomba atıldı. Ulusal televizyon kanallarından canlı bağlantı ile halka hitap eden Cumhurbaşkanı Erdoğan, söz konusu darbe teşebbüsünün TSK içinde küçük bir azınlığın kalkışması olduğunu belirtti.

Cumhurbaşkanı Erdoğan millete, iradesine sahip çıkmak için sokaklarda darbeye direnme çağrısında bulundu ve halk darbe kalkışmasını engellemek için sokaklara çıktı. Darbeciler, silahsız bir şekilde sokağa çıkan halka ateş açtı. İstanbul ve Ankara'daki darbe karşıtı protesto ve direniş ey-

2 15 Temmuz darbe teşebbüsünün sorumlusu olarak gösterilen Fethullah Gülen Cemaati, 2016 yılından bu yana "FETÖ" (Fethullahçı Terör Örgütü) olarak anılıyor.

lemlerinde 248 sivil hayatını kaybetti. 1.537 kişi yaralandı. 24 Darbeci ölü, 50 Darbeci yaralı ele geçirildi.[3]

15temmuzdirenisi.com internet sitesi tarafından bu şekilde aktarılan 15 Temmuz olayının bir mite dönüşmesinin ardındaki en güçlü motif, bu kalkışmanın "başarısızlıkla" sonuçlanmasıydı. Gerçekten de o gece Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın bir TV kanalına akıllı telefon aracılığıyla bağlanarak, Türk milletine darbeye direnme çağrısında bulunması, yüzlerce insanın "darbeye direnmek" maksadıyla sokağa çıkmasını sağlamıştı. Ülkenin her yerinde 15 Temmuz gecesi boyunca camilerden salalar okundu, halk sokağa çıkmaya, darbeye direnmeye teşvik edildi. Çok sayıda sivilin TSK ve araçları tarafından öldürüldüğü, TBMM dâhil pek çok devlet kurumunun bombalandığı ve Ankara ve İstanbul'un adeta savaş alanına dönüştüğü gecenin sabahında hayat, kaldığı yerden devam ediyordu.

15 Temmuz'un intibaı: Yenilgi değil zafer, mağduriyet değil kadir-i mutlaklık

15 Temmuz gecesi yaşananların ardından darbe girişiminin bertaraf edilmiş olması, her şeyden önce Türk milletinin "iradesine sahip çıktığı" ve "canı pahasına ülkeyi hainlerden kurtardığı" yönünde bir retorikle çerçevelendi. Bu retoriğin çağırdığı duygu ise şüphesiz kuvvetli bir muzafferlik ve gururdu. İktidar seçkinleri, darbe girişiminin engellenmesinde kendilerine neredeyse hiçbir rol atfetmediler; bu zaferin mimarı olarak, o gece sokaklara çıkan, tankları durdurup kurşunlara siper olan, askerin karşısına çıkıp meydan okuyan, "Türk milleti"ni gösterdiler. Böylesi bir retorik, her şeyden önce yaratılmaya çalışılan mitin kapsayıcılık gayesini gözler önü-

3 "15 Temmuz'da Ne Oldu?", bkz. http://15temmuzdirenisi.com/15-temmuz-darbe-girisimi/

ne seriyordu: O gece darbeye engel olmayı başaranlar sadece AKP ve Erdoğan destekçileri değildi, gencinden yaşlısına, kadınından erkeğine ve dahi çocuğuna kadar, "vatanını seven" ve "vatanı için canını feda etmekten kaçınmayacak kadar yürekli olan" Türk milletiydi. Nitekim 15 Temmuz olayı, iktidar seçkinleri tarafından "15 Temmuz Destanı" olarak adlandırıldı. Hadisenin ardından ona atfedilen "destan" niteliğinin, olağanüstü bir milli başarıyı, gücü ve zafer duygusunu imleyecek biçimde tedavüle sokulması elbette tesadüf değil.

Aslında Yeni Osmanlıcı anlatının ruhuna uygun bir halet-i ruhiyenin tohumları, daha önce Davos hadisesi bağlamında tartıştığımız üzere, bizatihi Erdoğan tarafından atılmıştı. Gelgelelim millet nezdinde, Erdoğan'la özdeşlik kurma dışında, bu ruhun tek tek milletin mensuplarına sirayet edebileceği, onlar tarafından tam manasıyla benimsenebileceği bir "fırsat" doğmamıştı. İşte "15 Temmuz Destanı"nın mahiyeti ve intibaı, Yeni Osmanlıcı anlatının vazettiği zafer, kahramanlık ve kadir-i mutlaklık duygularını, "yukarıdan aşağıya" indirmekte, sıradan insana *hissettirmekte* tam olarak böylesi kritik bir rol oynadı. Tohumları Davos hadisesiyle atılan özgüven tesisi, 15 Temmuz 2016 itibariyle bizatihi milletin mensuplarının aktörlüğüyle tabana saçıldı. Milli kimliğe dair bu yeni duyuş, düşünüş ve algılayış tarzı, 15 Temmuz'un ardından 81 ilde 7 gün 24 saat boyunca süren "Demokrasi Nöbetleri"ne geniş katılımla perçinlendi.[4]

Sıra dışı bir olayın "sıradan" aktörleri: Şehitler, gaziler, kahramanlar

Tarihi bir olayın mitleştirilmesi, her şeyden önce olay örgüsünde rol oynayan aktörlerin yapıp ettiklerinin, abartılı

4 "Demokrasi Nöbetleri", *Yeni Şafak*, bkz. https://www.yenisafak.com/15temmuz/demokrasi-nobetleri-olay-detay

bir biçimde bir tür kahramanlık anlatısına dâhil edilmesiyle gerçekleşir. İşte 15 Temmuz hadisesinin hemen akabinde iktidar seçkinleri ve medya tarafından, o gece darbeye direnirken hayatını kaybetmiş, sakatlanmış ve olayın gidişatını değiştirmek açısından kritik rol oynamış insanların eylemleri de, bir kahramanlık anlatısı çerçevesine yerleştirildi. Gerçekten de 15 Temmuz gecesi, askerinden siviline, kadınından erkeğine, yaşlısından gencine milletin *sıradan* mensupları içinden çıkacak pek çok kahramanın doğuşuna gebeydi.



www.tcbb.gov.tr sitesinden alınmıştır.

Yukarıdaki imge, bizatihi Cumhurbaşkanlığı tarafından hazırlanmış bir 15 Temmuz afişi: Mitin kapsayıcılık iddiasının boyutlarını gözler önüne sermesi bakımından son derece çarpıcı. İmgede başörtülü bir kadının hemen arkasında başı açık bir kadın figürü ve tankların üzerindeki insanlar resmediliyor. Bu insanların o gece yaptıkları, birer "olağanüstü" cesaret örneği olarak sunuldu. "Milli iradenin zaferi" söylemi, bizatihi sıradan ama gözü pek insanların kahramanlaştırılmasıyla iyiden iyiye meşru bir zemine yerleştirildi. Bu bölümde, "15 Temmuz şehitleri"nden başlaya-

rak anlatıda öne çıkan figürlerin nasıl kahramanlaştırıldığına yakından bakacağız. Zira şehitlik, 15 Temmuz'a ilişkin anlatının en güçlü referans noktasını oluşturmakla kalmıyor, duygular düzleminde de en yoğun ve etkileyici uğrağını teşkil ediyor.

15 Temmuz gecesi darbeye direnirken hayatını kaybedenler arasından en sembolik figür, Ömer Halisdemir olarak karşımıza çıkıyor. TSK'da Astsubay Kıdemli Başçavuş olarak görev yapan Halisdemir, darbe gecesi Özel Kuvvetler Komutanlığı'nı ele geçirmek üzere emrindeki askerlerle birlikte oraya gelen Tuğgeneral Semih Terzi'yi öldürdüğü ve böylelikle de darbe girişiminin seyrini değiştirdiği gerekçesiyle kahramanlaştırıldı. Halisdemir'i mitik bir kahraman figürü haline getirense, Terzi'yi vurduktan sonra onun emrindeki darbeci askerler tarafından 30 kurşunla öldürülmesiydi.



www.tcbb.gov.tr sitesinden alınmıştır.

Darbe girişiminin ardından bütün iktidar seçkinleri, Ömer Halisdemir'in cesaretine ve şehadetine yönelik güçlü bir anlatı kurdular. Öyle ki Erdoğan, darbenin ardından yaptığı balkon konuşmasında, "Bunlar, Ömer Halisdemir gi-

bi bir vatan evladının çıkıp, kendilerini alınlarının ortasından vuracağına ihtimal vermemişlerdi," diyecekti. Halisdemir'in eylemi ve imgesi, Cumhurbaşkanlığı tarafından tasarlanan 15 Temmuz afişlerinde de yerini aldı. Halisdemir, millet nezdinde darbe girişiminin en sembolik kahraman figürü olacak ve büyük bir kucaklayıcılıkla sahiplenilecekti. Aşağıdaki imge, Halisdemir'in "şanlı geçmiş"le şimdi arasında kurulan analojide ne denli sembolik bir role büründürüldüğünü gözler önüne seriyor. Bu imge aynı zamanda Erdoğan ve Abdülhamid arasında kurulan özdeşliği ima etmesi açısından da anlatıya tutarlı bir bütünlük katıyor.



Darbe gecesinde hayatını kaybederek kahramanlaştırılan aktörlerden bir diğeri, Erol Olçok ve 16 yaşındaki oğlu Abdullah Tayyip Olçok'du. 1993 yılından itibaren Erdoğan ile birlikte çalışan ve AKP'nin reklam, kurumsal tanıtım ve or-

ganizasyon etkinliklerinin düzenleyicisi olan Olçok ve oğlu, darbe gecesi İstanbul Boğaz Köprüsü üzerinde, darbeci askerler tarafından vurularak hayatını kaybetti. Olçok ve oğlunun, askerin kurduğu barikatı yıkmaya çalışırken vurulduğu kaydedildi. Cumhurbaşkanı Erdoğan, Olçok ve oğlunun cenazesine katılarak yaptığı konuşma esnasında gözyaşlarına hâkim olamadı.[5]



15 Temmuz gecesi 248 sivil hayatını kaybetti. Ölümlerinin ardından aileleriyle yapılan röportajlar *Bir Hilal Uğruna* ismiyle TRT tarafından belgeselleştirildi. 100 bölümden oluşan ve devamının da çekileceği duyurulan belgesel,

5 "Erol Benim Yol Arkadaşımdı", bkz. https://www.yenisafak.com/15temmuz/erol-olcok-kisi-detay

TRT'nin bütün kanallarında yayınlanmaya başladı.[6] Belgeselin her bölümünde, o gece darbeye direniş esnasında hayatını kaybedenlerin hikâyelerine tanıklıkla çağrılan hüzün duygusu, yerini hızlıca gurur ve cesaret jargonuna bırakıyor ve sıradan insanların sıra dışı kahramanlığına yoğun bir kutsiyet atfediliyor.

15 Temmuz gecesinin ardından, yalnızca hayatını kaybedenler değil, hayatta kalanlar da, gerek iktidar seçkinleri, gerek medya, gerekse de sosyal medyada, bahsettiğimiz mitleştirme sürecinin canlı kahramanları olarak büyük yer buldular, birer milli cesaret ve özgüven sembolüne dönüştüler. Bunlardan belki de en dikkat çekici olanı, darbe gecesi çekilmiş fotoğrafıyla o geceki direnişin simgesi haline dönüşen Metin Doğan'dı.

Onun tankın önünde durarak ve hatta altına yatarak hareket etmesini engellemeye çalışması, Türk milletinin darbe girişimine verdiği tepkiyi en aşırı formunda ortaya koyacak biçimde, "olağanüstülük" atfı eşliğinde anlatılaştırıldı. Metin Doğan, darbe girişiminin ardından, Türk milletinin cesaret, inanç ve kahramanlığının simgesi haline geldi. Pek çok üniversiteye, devlet organizasyonuna ve mitinglere bir "kahraman" olarak konuşma yapmak üzere davet edildi, kendisine plaketler verildi.[7]

Diğer yandan 15 Temmuz'un ardından kahramanlaştırılanlar, elbette yalnızca erkeklerden ibaret değildi. O gece darbe girişimine tepki göstermek ve engellemek üzere sokağa çıkan kadınlar arasından da, sembolik figürler seçilerek kahramanlaştırıldı. Bunlardan belki de en dikkat çekeni, 16 Temmuz akşamı mahallesindeki gençleri bir kamyo-

6 "Bir Hilal Uğruna: 15 Temmuz", bkz. http://www.trtdiyanet.com.tr/program/bir-hilal-ugruna-15-temmuz/48921

7 "Tankın Önüne Yatan Metin Doğan'a Plaket Verildi", *Anadolu Ajansı*. 24 Temmuz 2016, bkz. https://www.aa.com.tr/tr/15-temmuz-darbe-girisimi/tankin-onune-yatan-metin-dogana-plaket-verildi/614840





www.yenisafak.com/15temmuz/metin-dogan-kisi-detay adresinden alınmıştır.

nun arkasına toplayarak darbeyi protesto etmek üzere Taksim Meydanı'na taşıyan Şerife Boz'du. Onun kamyonun şoför koltuğundaki fotoğrafı, uzunca bir süre darbe gecesine ait bir görüntü olarak lanse edildi. Öyle ki Başbakan Binali Yıldırım, o fotoğrafı gördüğünde ağladığını şu sözlerle itiraf edecekti:

> Bir fotoğraf gördüm, çok etkiledi beni. Çarşaflı bir hanımefendi bir kamyonun direksiyonunda; yanında da başı açık, modern giyimli bir kadın muavin koltuğunda oturuyor.

Kamyonun arkasında da hıncahınç insan... Meydana süratle gidiyorlar. İşte Türkiye'yi birleştiren değer bu. Bu fotoğraf gözlerimden damlaların düşmesine sebep olan fotoğraftır. Ayrımız gayrımız yok, biz birlikte Türkiye'yiz.[8]



www.ensonhaber.com sitesinden alınmıştır.

Binali Yıldırım'ın konuşmasına, tam da yaratılmaya çalışılan 15 Temmuz mitinin kapsayıcılık iddiasına uygun biçimde, başörtülü/çarşaflı kadın ve başı açık kadının bir aradalığı retoriği hâkimdi. Bu retorik hem darbeye direnişin ideolojiler-üstü boyutunu vurgulamak, hem de cesaret, gözü peklik, yiğitlik gibi ideal değerlerin yalnızca Türk erkeklerine değil, Türk kadınlarına da özgü olduğunu *hatırlamak* açısından son derece işlevseldi. Nitekim darbe girişiminin ardından kadın kahramanlar, şanlı geçmişe referansla Kurtuluş Savaşı'nın mitik kadın figürü olan Nene Hatun ile özdeşleştirildi.[9]

Kahramanlaştırılan ve 15 Temmuz direnişinin simgesi haline gelen bir başka kadın figürü ise, Boğaziçi Köprüsü dire-

8 "15 Temmuz'da Kamyonlu Fotoğrafıyla Bilinen Şerife Boz Tartışması", *BBC*, 30 Nisan 2018, bkz. https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-43949934

9 "Onlar 15 Temmuz'un Nene Hatunları", *Timetürk*, bkz. https://www.timeturk.com/onlar-15-temmuz-un-nene-hatunlari/haber-691597

nişini ilk başlatan kişi olduğu öne sürülen Safiye Bayat'tı. Başörtülü, genç bir kadın olan Bayat'ın darbe gecesi çekilen görüntüleri, Boğaz Köprüsü'nde konuşlanmış tankların yanına kadar giderek oradaki askerlerle konuşmaya çalışması ve askerlerin onu uzaklaştırmak için havaya ateş açmasını içeriyordu. Safiye Bayat, o geceyi yaralı olarak atlattı ve darbeye direnişin yaşayan kadın kahramanlarından biri halini aldı. Henüz hastane odasındayken onunla röportajlar yapıldı, ana haber bültenlerinde en çok kadınlığı, cesareti ve vatanseverliği vurgulandı. Kendisi de basına verdiği tüm demeçlerde o gece darbeci askerler karşısında yaşadıklarını büyük bir gurur ve coşkuyla anlattı.[10]



Lacivert Dergi *twitter hesabından alınmıştır.*

15 Temmuz olayının mitleştirilmesine, her şeyden önce bahsettiğimiz insanlara "demokrasi şehidi" ve "demokrasi gazisi" unvanlarının atfedilmesiyle ve onların hikâyelerinin

10 "Tek Başına Darbeye Meydan Okuyan Kahraman Safiye Bayat Röportajı", bkz. https://www.youtube.com/watch?v=PRCPEUO-pBM

yoğun bir biçimde çeşitli araçlarla kamuoyuna aktarılmasıyla girişildi. Öyle ki o gecenin kahramanı olarak zikredilenler arasında sokakta yaralılara ilkyardım müdahalesi yapan doktorlardan, darbeci askerlerin karşısına emrindeki polislerle çıkan emniyet müdürüne ve Ankara'nın Kazan ilçesinden darbe uçaklarının kalkışını engellemek için tarlasındaki mahsulünü yakan köylüye kadar, pek çok sıradan insan ve hikâyesi vardı. Hepsi 15 Temmuz gecesinin adeta ikinci bir Kurtuluş Savaşı olarak, bir zafer anlatısına devşirilmesini mümkün kılan aktörler oldular. Her biri birer vatansever, Müslüman, ülkesini ve milletini kendi hayatının üzerinde tutan, sadakat, inanç, cesaret ve özgüven gibi değerlerin bedenlerinde somutlaştığı sembollere dönüştürüldü. Böylelikle 15 Temmuz olayının yarattığı intibaın *ethos*a, başka deyişle kahramanlaştırılanların eylemlerinde cisimleşen değerlere, ilkelere, ideallere, inançlara, duygulara ve tutumlara dönüştürülmesi, büyük oranda tamamlanmış oldu. Bu ethosun bütünlüklü ve kapsayıcı bir zafer *anlat*ısına tercümesiyse, 7 Ağustos 2016 tarihinde Yenikapı Meydanı'nda gerçekleştirilecek olan "Demokrasi ve Şehitler Mitingi"nde gerçekleşecekti.

*Etho*stan *pathos*a: Yenikapı ruhu ve milli narsisizmin tesisi

15 Temmuz'dan 7 Ağustos'a kadar geçen süre boyunca, aktardığımız üzere mit yaratımının kahramanlaştırma ve ethos oluşturma ayağında büyük bir yol kat edilmişti. Artık bütün Türkiye, zikrettiğimiz isimleri ve hikâyelerini biliyordu. Pek çok şehrin meydanında yapılan ve darbe karşıtlığı ve demokrasi retoriğiyle çerçevelenen "Demokrasi nöbetleri"ne, binlerce insan katılıyordu. Cumhurbaşkanı Erdoğan, 30 Temmuz tarihinde katıldığı bir TV programında, demokra-

si nöbetlerini 7 Ağustos'ta Yenikapı'da yapılacak bir mitingle taçlandıracaklarını müjdeledi. Bizzat Cumhurbaşkanlığı himayesinde gerçekleştirilecek olan mitingin hazırlık sürecini, İstanbul Valiliği ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi üstlendi. Miting öncesinde yapılan açıklamada, bu buluşmanın partiler üstü mahiyetine gösterilen ihtimam şöyle ilan edildi: "Milli şuurumuzun nişanesi olarak, sadece şanlı bayrağımız dalgalandırılacak, bayrağımızdan başka hiçbir parti bayrağı, flama, döviz kullanılmayacaktır".[11]

www.tcbb.gov.tr sitesinden alınmıştır.

Yenikapı mitingi, uzunca bir süredir Erdoğan'ın siyasi jargonuna hâkim olan "tek millet, tek bayrak, tek vatan, tek devlet" şiarına uygun biçimde dizayn edilmişti. Şehitler için saygı duruşu ve ardından okunan İstiklal Marşı sonrasında, Kur'an-ı Kerim tilaveti yapılarak Diyanet İşleri Başkanı'nın imamlığında, 15 Temmuz şehitleri için kitlesel dualar edildi. Bu anın gerek Türkiye Cumhuriyeti tarihi gerekse iktidarından muhalefetine tüm siyasi aktörler nezdindeki sembolik önemi, tam da bu toplu dua seremonisinde açığa çıkan,

---

11 "Türk Siyasetinin Uzlaşı Meydanı: Yenikapı Ruhu", bkz. https://www.yenisafak.com/15temmuz/yenikapi-mitingi-olay-detay

dinin ve dinsel ritüellerin en az İstiklal Marşı kadar sahiplenilip bir devlet töreninin merkezi unsuru haline getirilmesinden geliyordu. AKP ve Erdoğan'ın mağdurluktan muktedirliğe doğru ilerleyen siyasi yolculuğunda, en güçlü sembolik siyaset araçlarından birini teşkil eden din bahsinin, katılımcıları arasında CHP genel başkanı ve protokolünün de bulunduğu bu mitingle birlikte devlet nezdindeki meşruiyeti ve zaferi ortaya konmuş oldu. AKP'nin 2010 sonrasındaki iktidar serüvenine bilhassa damga vuran İslâm'ın milli kimliğin başat unsuru olarak tesisi çabası, böylelikle taçlandırılmış oldu ve belki de Yeni Osmanlıcı yeni milli kimlik, "İslâm-Türk" sentezi olarak tanımlayabileceğimiz yeni bir faza geçti. Bu denklemde Türklük, bütünüyle Sünni İslâmlık çerçevesinde tahayyül edilerek onunla özdeşleştirilecek, milli kimliğin belirleyici unsuru neredeyse Türklükle eşanlamlı biçimde zikredilen Müslümanlık olacaktı. "Yenikapı Ruhu" tabiri, tam da bu yüzden yeni bir milli kimliğe ve duyguya tekabül edecek şekilde icat edildi. Aşağıda, Yenikapı mitingi esnasında siyasi aktörlerin yaptığı konuşmalarından bazı kesitleri aktaracağız, böylelikle de Yenikapı Ruhu'nun kime hitap ettiğini ve siyasal aktörler tarafından bu ruha nasıl bir kutsiyet atfedildiğini daha net bir biçimde gözler önüne serebiliriz.

Yenikapı Mitingi'nde sırasıyla tüm liderler konuşma yaptı. İlk sözü alan Devlet Bahçeli'nin konuşmasına, seslendiği kitleye yönelik övgü dolu ve gurur uyandırıcı cümleler hâkimdi:

> Üzerimizde oynanan oyunlara, fitnelere rağmen cesaretle dik durdunuz. Al bayrağımızı gururla yükselttiniz. Şehitlere yüreklice sahip çıktınız. Kardeşliği inançla savundunuz. ... Yıkılmadan ve ayaktayım diyerek Yenikapı'ya koştunuz. Yeni bir dirilişin müjdesini verdiniz. Bahtiyarım çün-

> kü Türkiye'mizin şahlanışını gururla izliyorum. Mutluyum çünkü millet, irade, inanç burada. Bükülmez bilek, eğilmez baş, yenilmez milli kudret burada, bu meydandadır.[12]

Bahçeli'nin ardından konuşma yapan CHP Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu ise, 15 Temmuz'un demokrasi zaferi olduğunu vurgulayacak ve o gece hayatını kaybedenler için "240 şehidimiz var. Onlar bizim demokrasi tarihimizin altın sayfalarında yerlerini alacaklar. Onları unutmayacağız. Unutturmayacağız," diyecekti. Bir "musibet" olarak nitelendirdiği bu olayın Türk siyaseti açısından bir uzlaşı kapısı araladığını dile getirecek ve konuşmasını Nâzım Hikmet'in "Yaşamak bir ağaç gibi tek ve hür ve bir orman gibi kardeşçesine, bu davet, bu hasret bizim," dizeleriyle sonlandıracaktı. Kılıçdaroğlu'nun konuşmasına hâkim olan ton, Cumhuriyet rejiminin "demokrasi, laiklik" gibi temel değerleriyle uyumlu bir siyaset yapma tarzı ve uzlaşı ruhuydu.

Kılıçdaroğlu'nun ardından kürsüye çıkan Genelkurmay Başkanı Hulusi Akar da, Bahçeli'nin kitleye seslenişinde karşımıza çıkan gurur ve kahramanlık motiflerine başvurdu:

> Asil milletimizin gözünü budaktan esirgemeden, canı pahasına milli iradenin hâkimiyeti ve demokrasinin idamesi için gösterdiği kahramanlık, fedakârlık her türlü takdirin üzerindedir. Her zaman saygıyla ve şükranla anılacaktır. Bundan dolayı bir kez daha sizlerin şahsında asil milletimize saygı ve şükranlarımızı sunuyorum.

Başbakan Binali Yıldırım ise, konuşmasında "15 Temmuz İkinci Kurtuluş Savaşı'dır. Allah'a hamdolsun, toprağın altında şerefiyle yatan şehitlerimiz sayesinde bugün bağımsızlığımızla, bir olarak yaşıyoruz," diyecek ve konuşmasını yi-

---

12 "Türk Siyasetinin Uzlaşı Meydanı: Yenikapı Ruhu", bkz. https://www.yenisafak.com/15temmuz/yenikapi-mitingi-olay-detay. Yenikapı Mitingi'nde siyasal aktörlerin yaptıkları bütün konuşmaların içeriği, aynı adresten alınmıştır.

ne seslendiği kitlenin kadir-i mutlaklığına yapacağı vurguyla bitirecekti. "Tankların önüne yatan gençlerimizi, kadınlarımızı yürekten kutluyorum. *Rabia*mız, tek devlet, tek millet, tek vatan, tek bayrak, ay yıldızlı bayrağımız hepimize yeter." Yıldırım'ın ardından sözü alan TBMM başkanı İsmail Kahraman ise, şanlı geçmişle şimdi, dünle bugün arasında süreklilik kurarak kitleye şöyle seslenecekti:

> Sizler İslâm'ı yok etmek için seferlere çıkan Haçlı ordularını perişan eden Selahaddin Eyyübi'nin torunlarısınız. Sizler, kır atını Haliç'e sürerek yedi iklimin en güzel beldesi İstanbul'u fetheden ve Peygamber Efendimizin Hadisindeki müjdeye nail olan 'Ya ben İstanbul'u alırım ya İstanbul beni,' diyen Fatih Sultan Mehmed'in torunlarısınız. Sizler 3 kıta, 7 denize hükmeden bir cihan devletinin varislerisiniz. Sizler, Türkiye Cumhuriyetini mazisine layık noktaya ulaştıracak göğsü iman dolu insanlarsınız.

Nihayet sıra Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın konuşmasına geldiğinde, Erdoğan sahneye "Başkomutan" olarak davet edildi. Kitlenin coşkulu alkışları ve tezahüratları eşliğinde sahnedeki yerini aldı. Konuşmasının hemen başında "15 Temmuz gecesi bir kez daha istiklali ve istikbali için, canı pahasına ülkesini FETÖ'ye, işgalcilere teslim etmeyen aziz milletim, sizleri en kalbi duygularımla, hasretle, muhabbetle selamlıyorum," diyerek o da bu zaferdeki en büyük rolün Türk milletine biçildiğini vurguladı ve devam etti:

> Sözlerimin hemen başında, 15 Temmuz gecesi sokaklara, meydanlara inerek havalimanlarını doldurarak, namluların, tankların, helikopterlerin, uçakların karşısına dikilme cesareti gösteren tüm kardeşlerime bir kez daha şükranlarımı sunuyorum. ... O gece adeta ölümü öldürerek sokakları, meydanı dolduran milyonlarca vatandaşımız için-

den şehitlik ve gazilik şerefine nail olanlar, isimlerini tarihe altın harflerle yazdırdılar. ... Kardeşlerim, bu millet başka bir millet. Gerçekten Türk milleti bin yıl önce Malazgirt'te hangi inançla Anadolu'nun kapılarını açmışsa, 15 Temmuz'da da aynı hissiyatla darbecilerin karşısına dikilmiştir. ... Osman Gazi 1299'da tarihin en kudretli devletini hangi temeller üzerine bina ettiyse, biz de o gece Türkiye'yi aynı ilkeler etrafında müdafaa ettik. Ecdadımız hangi idrakle Çanakkale'de kanının son damlasına kadar mücadele ettiyse, 15 Temmuz'da aynı iradeyle FETÖ'yü püskürttük. ... Ey millet! Sen esaret ve zillet kabul eder misin? Bu millete, kimse bu esareti asla getiremeyecektir.

Peki, şimdi tüm bu alıntılardan hareketle, "Demokrasi ve Şehitler Mitingi"nde devletin önde gelen aktörleri tarafından yapılan konuşmalara hâkim olan ve millete atfedilen "zafer, fedakârlık, cesaret, özgüven ve kadir-i mutlaklık" vurgusunu ve dahası şanlı geçmişin şimdiye, bugüne çağrılmasıyla, yeniden ve yeniden hatırlatılmasıyla ortaya çıkan "Yenikapı Ruhu"na yapışan, bu ruhtan saçılan, başta o meydana gelmiş olan bedenler arasında ve bu mitingi TV karşısında canlı olarak izleyen vatandaşlar arasında gezinen, onlara bulaşan başat duyguyu tespit etmeye çalışalım: Narsisizm, bir Yunan miti olan "Narcissus'un hikâyesi"nden türer, temelde bir psikoloji/psikiyatri terimidir. Bu mit, suyun yüzeyindeki kendi aksine âşık olan genç bir adamın hikâyesini dayanır. Hikâye, bilimin diline devşirildiğindeyse, Freudcu anlamda narsisizm güç, özgüven ve kibirle, kendini şişirme, kendine hayranlık duyma ve mütemadiyen başkalarından hayranlık talep etmeyle karakterize olan bir ruh halini imler. Büyüleyici bir varoluş hissiyatıdır bu, tam da bu nedenle gerçeklikten ziyade fanteziden beslenir (Rosenthal ve Pittinsky, 2006, s. 618). Temel örüntüleri kibir ve aza-

met hissiyatı olan, başarı ve güç fantezileriyle yüklü ve kendiliğin biricikliği ve üstünlüğü inancıyla ortaya çıkan bu ruh halinin beraberinde mütemadi bir hayranlığa ve onanmaya muhtaçlığı getirmesi, esasen kırılgan bir öz benlik algısıyla ilişkilidir. Geçmişte yaşanmış olan bir aşağılanma deneyimi, yenilgi ya da kaybın ardından narsisizm, bir tür savunma güdüsü olarak iş görür. Başka deyişle narsisizmin kökeninde, tatmin edilmesi mümkün olmayan bir tanınma ve güç ihtiyacı yatar. Belki tam da bu yüzden narsisizm, başkalarının dünya görüşüne kapalılıkla, empati yoksunluğu ve süreğen bir paranoyayla, öfke ve aşırı hassasiyetle el ele ilerler (Rosenthal ve Pittinsky, 2006, s. 619-622).

Narsisizmin "patolojik" bir ruh hali olarak tanımlanmaktan ziyade sosyal bilimlerin ilgi alanı haline gelen politik-psikolojik ve sosyolojik bir fenomen olarak ele alınması, literatürde ağırlıklı olarak narsistik liderlik çalışmalarıyla birlikte mümkün olmuştur. Bizim örneğimiz açısından da milli narsisizm iddiasını ortaya koymadan önce, narsistik liderler ve takipçileri arasındaki ilişkiye dair bir çerçeve çizmemiz yerinde olur. Jerrold Post, narsisizmi politik psikoloji bağlamında ele aldığı makalesinde, narsistik açıdan yaralı bireylerin, karizmatik liderlere yöneldiğini vurgular. Ona göre karizmatik liderle destekçileri arasındaki ilişki; liderin bir tür *üst insan* olarak görülmesiyle ve lidere büyük bir duygusal yatırım yapılmasıyla şekillenir. Geçmişte kendilik algısı zarar görmüş, kalıcı bir yara almış kişiler kendilerini güçlü biriyle ilişkilendirmek isterler. Karizmatik lider, onlar için bir kurtuluştur adeta: Kahramanvari davranarak ve destekçilerinin arzu ve ihtiyaçlarını tatmin edecek şekilde hareket ederek lider, bu açlığı doyurur. Onun başarısı, destekçilerinin başarısı olur. Bireyler her şeyden önce, güvende hissetmeye yönelik ihtiyaçlarını karşılamak üzere karizmatik lidere bağlanırlar. Zira tehdit edici dış dünya algısı, en çok va-

roluşa yönelik bir tehdit olarak ortaya çıkar. Yaralanmış öz benlik algısına sahip destekçiler, karizmatik lidere bağlılıkları sayesinde bir *biz* hissiyatına kapılarak tutarlı bir kimlik kurmak isterler. Böylelikle benlik, bir ilişki olarak var olur. Benliğin ilişkilendiği grup idealize edilir, grubun mahiyeti lider tarafından teşhis edilir ve bir norm halini alır (1986, s. 676-685)

Narsistik lider ve destekçi ilişkisinin üzerine temel olarak psikolojinin kavramlarıyla eğilen Post'a göre; narsistik lider, ayna açlığı (*mirror-hungry*) içindedir, mütemadiyen kendisini onaylayacak ve kendisine hayranlık duyacak kişilere ihtiyaç duyar. Destekçileriyse ideal açlığı (*ideal-hungry*) içindedirler, kendilerini ancak hayranlık duyacakları kadar güçlü olduğunu düşündükleri birinin peşinden gittiklerinde, onunla ilişkilendiklerinde değerli addederler. Ayna açlığı olan bir lider, kendisini destekçilerine kadir-i mutlak bir figür olarak sunar, bu imge destekçiler için son derece cezbedici ve büyüleyicidir. Zira özellikle kriz dönemlerinde kişiler, her şeye gücünün yeteceğini düşündükleri bir lider arzularlar, liderin narsisizmi böylelikle kurtarıcılıkla eşanlamlı bir cazibe unsuru haline gelir. Böylesi bir ilişkilenme, toplumun yahut ulusun öz benlik algısını da yeniden şekillendirir, tamlık, bütünlük, mükemmellik arayışını tatmin eder (1986, s. 686). Ayrıca narsistik liderler, kendilerine yönelik her türlü saldırı ve tepkiyi, ülkelerine yönelmiş sayarlar. Kendilerini mütemadiyen ülkeleriyle, milletle özdeşleştirme eğilimindedirler (Post, 1993, s. 110).

İşte Yenikapı Ruhu'nun çağırdığı hâkim duygu olduğunu iddia ettiğimiz milli narsisizm, tam olarak böyle bir ilişkilenmenin doğal sonucu olarak karşımıza çıkıyor. Narsisizmin salt bireysel ve psikolojik bir ruh hali olmadığı, gruplara, toplumlara ve hatta uluslara sirayet edebileceği iddiasıyla ortaya atılan *kolektif narsisizm* kavramından ilhamla, Yeni-

kapı Ruhu'nun milli narsisizme tekabül ettiğini iddia etmek mümkün görünüyor. Kolektif narsisizm, bir grubun azametine dair gerçekçi olmayan bir inanca yoğun duygusal yatırım yapılmasıyla ortaya çıkıyor. Bu ruh hali, temelde yüksek öz benlik algısıyla düşük kamusal algı arasındaki açıdan kaynaklanıyor. Haksızlıkla karşılaşmış olma, eleştiriye maruz kalma, kuşku ve aşağılanma deneyimleri, narsisizmi kolektif düzlemde açığa çıkarabiliyor. Narsistik gruplar, mütemadi bir onay ve hayranlık beklentisi içinde oldukları için tehdit algıları ve buna karşı tahammülsüzlükleri yoğun oluyor. Saldırganlık ve düşmanlık, grubun başat davranış kalıbı haline gelebiliyor. Dışarıdakini, *biz*den olmayanı tehdit olarak görme, oradan gelmiş herhangi bir yanlışı affetmeme ısrarı, toplumsal olarak üstün ve baskın olma arzusuyla koşut



ilerliyor. Bu nedenle kolektif narsisizm genelde sağ otoritaryanizme ve kör bir vatanseverliğe kapı aralıyor (Zavala, Eidelson, Cichocka ve Jayawickreme, 2009, s. 1074-76). Milli narsisizm, ulusun eleştiriden muaf biçimde idealize edilmesiyle, ulusun sembollerine aşırı duygusal yatırım yapılması ve bağlılıkla dışa vurulan bir ruh hali aslında. Bu ruh halinin en tehlikeli yanı, tehdide karşı aşırı hassasiyetin, savunmacı ve intikamcı bir boyuta evrilebilme ihtimali. Başka deyişle ulusun kendi yaralanabilirliğine dair algısı ne denli yüksekse, milli narsisizmin gücü ve şiddeti de o denli fazla oluyor (Zavala ve Cichocka, 2011, s. 215-16).

José Brunner, milliyetçiliği narsisizm üzerinden ele aldığı makalesinde, milli narsisizmi bir tür "kara sevda" olarak tarif ediyor. Bu kara sevdanın, bireysel ve kolektif kirliliğin ve yaralanabilirliğin üstünü örtmek üzere, geçmişin ve şimdinin ortak fantezilerine yaslanılarak oluşturulduğunu söylüyor. Bu fantezilere kadir-i mutlak, üstün, tarihsel anlamda biricik bir ulus olma illüzyonunun hâkim olduğunu da ekliyor. Ona göre kendi ulusunun tarihinin gölgede kaldığını, başkaları tarafından küçük düşürüldüğünü, aşağılandığını, yok sayıldığını düşünenler, "milli narsisizm davetine hevesle icabet ederler" (1997, s. 261-263). Nitekim milli narsisizmde hakikatlerin bir önemi yoktur, asıl önemli olan milletin *biz* imgesini şimdide besleyecek örneklerin tarihten yahut bugünden bulunup çıkarılmasıdır. Bu amaçla geçmişin ve şimdinin zaferleri birer anlatıya dönüştürülerek, mevcut bir aradalığa bir kutsiyet atfedilir. Geçmişten gelen değerler bugünde yeniden performe edilerek hem süreklilik algısını hem de ulusal öz saygıyı yeniden ve yeniden tesis etmekte, restore etmekte kullanılırlar.

Peki, narsisizmin mahiyetine ilişkin açtığımız bu geniş teorik parantez, kendi örneğimiz açısından bize ne söylüyor? 15 Temmuz olayının akabinde Yenikapı'da gerçekleştirilen

"Demokrasi ve Şehitler Mitingi"nde iktidarından muhalefetine, Genelkurmay Başkanı'ndan TBMM Başkanı'na tüm devlet protokolünün yaptığı konuşmalara hâkim olan milli gururun ve bu zaferin net bir açıklıkla her biri tarafından bizatihi millete atfedilmesini, Türkiye tarihinde belki de ilk defa bu denli güçlü bir zeminde karşımıza çıkan milli narsisizmin tesisi çabası olarak düşünebilir miyiz? Aslına bakarsanız mit yaratım süreçlerinin başat uğraklarından olan toplumsal ve siyasal aktörlerin dahli, söylemsel stratejiler aracılığıyla yaşanan hadiseye kutsiyet atfedilmesi gibi adımlar, gerçekten de Yenikapı mitinginde atıldı. 15 Temmuz olayı, içerisinde her şeyden çok milli narsisizmi barındıran bir milli halet-i ruhiyeye tekabül edecek şekilde bir zafer anlatısına dönüştürüldü. Dolayısıyla 15 Temmuz olayının *pathos*u, Türk milletinin azameti, gücü, üstünlüğü, kadir-i mutlaklığı ile geçmişteki ve şimdiki zaferlerine yapılan tüm vurgular eşliğinde, başta AKP ve destekçilerinin ve nihayet bizatihi Türk öznesinin "Osmanlı bakiyeliği" ile yaralanmış öz benlik algısını iyileştirecek, ona ebediyen deva olacak bir şekilde sunuldu. Yenikapı Mitingi'nin ardından yapılması gerekense, bu yeni milli ruh halinin kitleler tarafından tam manasıyla benimsenmesini sağlayacak, milli narsisizmi daima diri tutacak, 15 Temmuz zaferini millete her yerde ve her koşulda hatırlatacak sembolik araçların yoğun bir biçimde işe koşulmasıydı.

Milli narsisizmin banal tezahürleri: Anıtlar, anmalar, marşlar ve ad vermeler

Yenikapı Mitingi'nin ardından AKP hükümeti ve TBMM, yaratılan 15 Temmuz mitinin yaygınlaşması ve toplumun tüm kesimleri tarafından benimsenmesi için çeşitli hamleler yaptılar. Bu hamlelerden en önemlisi, 2016 yılının Ekim ayında TBMM tarafından, 15 Temmuz'un "Demokrasi ve Özgür-

lükler Günü" olarak resmi tatil ilan edilmesiydi.[13] Aynı oturumda, darbe gecesi Ankara'nın Kazan ilçesinde bir grup çiftçi traktörleriyle Akıncı Üssü'ne girerek darbeci uçakların kalkmasını engellemeye çalıştıkları için, Kazan'ın ismi Kahramankazan olarak değiştirildi.[14] Darbe girişimi sonrasında başta İstanbul ve Ankara olmak üzere, Türkiye'nin her yerine 15 Temmuz'a ilişkin anıtlar inşa edildi. Bu anıtlardan en büyüğü, hadisenin en yoğun yaşandığı yerlerden biri olan Boğaziçi Köprüsü'nün çıkışına yapıldı. Bir tür "şehitlik makamı" olarak dizayn edilen bu anıtın bulunduğu on bir dönümlük arazi, Şehitlik Parkı olarak tanzim edildi. 15 Temmuz'da hayatını kaybeden 250 kişiyi temsilen parka, 250 âdet selvi ve gül ağacı dikildi.[15]

Bir diğer anıt ise, Ankara'da Cumhurbaşkanlığı Sarayı'nın bulunduğu araziye inşa edildi. Yapımı 24 gün gibi kısa bir sürede tamamlanan anıtta, "tek millet, tek bayrak, tek vatan ve tek devlet" şiarını simgeleyen dört figürün ve 81 ili simgeleyen 81 insan figürünün, ellerinde Türk bayrağıyla işlendiği bildirildi. Anıtın iç tarafa bakan yüzeyine ise, 15 Temmuz gecesi hayatını kaybedenlerin taş baskı portreleriyle isimleri nakşedildi.[16] Erdoğan, Beştepe'deki bu abidenin hemen yanına, 15 Temmuz Müzesi inşa edileceğini ilan etti.[17]

İstanbul ve Ankara'daki büyük anıtlar dışında, Türkiye'nin her ilinde bu tarihi olayı hatırlatacak anıtlar ve 15

---

13 "15 Temmuz Resmi Tatil İlan Edildi", *Milliyet*, 21 Ekim 2016, bkz. http://www.milliyet.com.tr/-15-temmuz-resmi-tatil-ilan-edildi-siyaset-2331014/

14 "Kazan'ın Adı Kahramankazan, 15 Temmuz Resmi Tatil Oldu", *BBC*, 25 Ekim 2016, bkz. https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-37767147

15 "İşte Türkiye'nin 15 Temmuz Anıtları", *Sabah*, 23 Temmuz 2017, bkz. https://www.sabah.com.tr/pazar/2017/07/23/iste-turkiyenin-15-temmuz-anitlari

16 "15 Temmuz Şehitler Anıtı Açılışa Hazır", *AA*, 15 Temmuz 2017, bkz. https://www.aa.com.tr/tr/15-temmuz-darbe-girisimi/bestepedeki-15-temmuz-sehitler-aniti-acilisa-hazir-/862048

17 "Destan Müzeyle Ölümsüzleşiyor", *Sabah*, 7 Nisan 2018, bkz. https://www.sabah.com.tr/gundem/2018/04/07/destan-muzeyle-olumsuzlesiyor

Temmuz parkları inşa edildi. Yozgat'ın Akdağmadeni Belediyesi, 42 metre yüksekliğinde bir bayrak anıtı yaptırdı. Bursa'da 15 Temmuz şehitlerinin isimlerinin yazılı olduğu ve 107 tonluk tek parça mermerden oluşan Şehitler Anıtı yapıldı. Denizli'de darbe girişimi sırasında bir tankı durdurarak geçişine izin vermeyen vatandaşların temsil edildiği 15 Temmuz Şehitler Anıtı yaptırıldı.[18] Kısacası kamusal park ve bahçelerden, devlet kurumlarına ve üniversite kampüslerine kadar Türkiye'nin her yerinde 15 Temmuz'u ölümsüzleştirecek irili ufaklı anıtlar inşa edildi, hatıra ormanları yapıldı.

15 Temmuz'un banalleştirilmesi hamlelerinin anıt inşasıyla koşut giden bir başka uğrağı, meydanlara, sokaklara, caddelere, okullara ve parklara, 15 Temmuz gecesi hayatını kaybederek kahramanlaştırılan insanların isimlerinin verilmesi oldu. İstanbul Boğaziçi Köprüsü'nün ismi "15 Temmuz Şehitler Köprüsü" olarak değiştirildi, Ankara Kızılay Meydanı'na, dev bir "15 Temmuz Destanı" tabelası yerleştirilerek, meydanın ismi "15 Temmuz Milli İrade Meydanı" yapıldı. Yine Ankara'da Genelkurmay Kavşağı'nın bulunduğu bölgeye "15 Temmuz Şehitler Meydanı" ismi verildi, Esenboğa Havalimanı'na giden yolun ismi "Şehit Ömer Halisdemir Bulvarı" olarak değiştirildi.[19] Niğde Üniversitesi'nin ismi, "Şehit Ömer Halisdemir Üniversitesi" oldu. TRT, 15 Temmuz gecesi darbe bildirisinin okunduğu stüdyoya "15 Temmuz Millet Stüdyosu" isminin verildiğini duyurdu.[20]

"15 Temmuz Destanı"nın milli eğitim bağlamında da kalıcılaşması için, Milli Eğitim Bakanlığı, 2016-2017 eğitim-

18 "İşte Türkiye'nin 15 Temmuz Anıtları", *Sabah*, 23 Temmuz 2017, bkz. https://www.sabah.com.tr/pazar/2017/07/23/iste-turkiyenin-15-temmuz-anitlari

19 "İsmi Değişen Meydanlara Yeni Tabelalar Asıldı", *Habertürk*, 17 Ağustos 2016, bkz. http://www.haberturk.com/yerel-haberler/haber/9212277-ismi-degisen-meydanlara-yeni-tabelalar-asildi

20 "Darbecilerin Dokunduğu Yerin Adı Değişiyor", *Sonhaberler*, 28 Temmuz 2016, bkz. http://www.sonhaberler.com/gundem/darbecilerin-dokundugu-yerin-adi-degisiyor-h139621.html

öğretim döneminin ilk haftasında, bütün devlet okullarında "15 Temmuz Demokrasi Zaferi ve Şehitleri Anma" etkinlikleri gerçekleştirilmesini kararlaştırdı. Okulun ilk günü, Türkiye genelinde tüm devlet okullarında öğrencilere "15 Temmuz Milli İrade Destanı" başlığı taşıyan bir kitapçık dağıtıldı. Kitapçığın önsözünü Erdoğan yazdı, iç kapakta onun portresi bulunuyordu. Bazı okullarda 15 Temmuz şehitleri için Kur'an tilavetleri düzenlendi, tüm eğitim-öğretim yılını kapsayacak şekilde 15 Temmuz'a ilişkin şiir, kompozisyon, öykü, tiyatro oyunu ve resim yarışmalarının düzenlenmesine karar verildi.[21]



www.meb.gov.tr sitesinden alınmıştır.

Milli Eğitim Bakanlığı ve devletin diğer resmi kurumları tarafından 15 Temmuz olayının ve hitap ettiği temel duygu olan milli narsisizmin yaygınlaştırılması amacıyla yapılan tüm bu banal milliyetçilik pratiklerinin yanı sıra, sivil hayatta da spor müsabakalarından tiyatro temsillerine, konserlerden şiir dinletilerine kadar 15 Temmuz'a atfedilen pek çok

21 "Okullarda ilk Hafta 15 Temmuz Anlatılacak", *Bianet*, 19 Eylül 2015, bkz. https://bianet.org/bianet/egitim/178804-okullarda-ilk-hafta-15-temmuz-anlatilacak

etkinlik gerçekleştirildi, 15 Temmuz'u bir destan olarak anlatan pek çok kitap yazıldı: *Diriliş Destanı, Millet Destanı, 15 Temmuz En Uzun Gece* gibi isimlerle yayınlandılar.

15 Temmuz'un gayriresmi kişi ve kuruluşlarca sahiplenilmesinin bir başka tezahürü olarak, Türkiye'nin farklı illerinde 15 Temmuz Derneği, 15 Temmuz Milli İrade ve Demokrasi Derneği, 15 Temmuz Ankara Gazileri ve Şehit Yakınları Derneği gibi isimlerle çeşitli sivil toplum kuruluşları kuruldu. Yine çeşitli şarkıcılar tarafından 15 Temmuz'a atfen pek çok şarkı ve marş bestelendi. Bunlardan en öne çıkanı, TRT Müzik tarafından yayınlanan ve sözleri aşağıdaki şekilde olan "15 Temmuz Demokrasi Marşı"ydı.

> 15 Temmuz gecesiydi hava sıcaktı/Bir ihanet kalkışması ülkeyi yaktı/Gün bugündü bütün millet ayağa kalktı/Çoluk çocuk ihtiyar genç sokağa aktı/Demokrasi darbe yemiş şaşkındı millet/Ya özgürlük bundan sonra, yahut da zillet/Milyonların ayak sesi titretti yeri/Elde bayrak dilde tekbir koştu ileri/Demokrasi destanında şahitler biziz/Bir ölünce bin dirilen şehitler biziz/Başkomutan emir verdi 'inin meydana/Sahip çıkın al bayrağa aziz vatana'/Serden geçtik vatan millet Allah aşkına/Bütün dünya bunu görüp döndü şaşkına/Yerden gökten o hainler ölüm saçarken/Nice canlar şehit düştü bayrak açarken/Kimi tanka kafa tuttu kimi silaha/Demokrasi çiğnenmesin diye bir daha.[22]

Son derece akılda kalıcı ve etkileyici sözler eşliğinde bestelenmiş olan bu marşın Youtube'daki klibinin altına Türkiye tarihinin en iyi marşı olduğu, dinleyenlerin gözyaşlarına hâkim olamadığı, tüylerinin diken diken olduğu yönündeki yorumların hâkim olduğunu görüyoruz. Gelgelelim 15 Temmuz olayı vesilesiyle iktidar seçkinleri tarafın-

22 "15 Temmuz Demokrasi Marşı", bkz. https://www.youtube.com/watch?v=8bGc5O1cnV8

dan yaratılmaya çalışılan mitin çağırdığı duyguların toplumsal tabanda karşılık bulması ve 15 Temmuz'un bütün milletin gözünde bir zafer anlatısı olarak meşru bir zemine oturtulması için atılan tüm bu adımların başarıya ne ölçüde ulaştığı sorusunu sormak elzem görünüyor. Bu sorunun yanıtı bize, hem 15 Temmuz'u bir tür milli narsisizm atmosferi uyandıracak şekilde mitleştirme çabasının sonucuna, hem de AKP'nin siyasal serüveninde gelinen noktaya dair birkaç spekülatif iddiada bulunma imkânı verecek.

15 Temmuz kimin destanı?
Milli narsisizm mi kolektif narsisizm mi?

Bu bölüm boyunca 15 Temmuz olayını ve bu olayın ardından yaratılmaya çalışılan ulusal mitin mahiyetini incelemeye çalıştık. Üzerinden yaklaşık iki yıl geçmişken 15 Temmuz hadisesinin, kapsayıcılık gayesine uygun biçimde "millileştirildiğini" ve ulusun tüm kesimlerine eşit derecede hitap eden bir duygu durumuna karşılık geldiğini iddia etmek için hem çok erken hem de aslında çok geç. Zira aradan geçen iki yıllık süreçte, 15 Temmuz darbe girişiminin ardından Yenikapı'da tesis edilmeye çalışılan milli birlik ve beraberlik ruhunun bizatihi kendisinin, siyasal ve toplumsal gerçeklikle bağdaşmayan, örtüşmeyen bir mit olarak kaldığını iddia etmek mümkün.

15 Temmuz'un ardından AKP hükümeti, ülkede güvenliğin tesisi ve devlet kurumlarının "hainlerden temizlenmesi" gayesiyle Olağanüstü Hal ilan etti. Yaklaşık iki yıldır devam eden OHAL sürecinde, gerek devlet kademelerinde ve kurumlarında, gerekse toplumsal düzlemde, AKP ve Erdoğan destekçisi olmayan neredeyse herkes "hain ve terörist" ilan edildi. AKP hükümeti ve destekçileri, kolektif narsisizmin bir tezahürü olarak karşımıza çıkan tehdit algısı ve paranoyayı,

yoğun bir biçimde devreye sokarak yeniden katı bir biz/onlar ayrımına gitti. Haliyle de Yenikapı Ruhu söylemiyle çağrılan milli narsisizm, "millilik" mahiyetini kısa bir süre içinde yitirdi. Hatta belki de bu mahiyetini zaten hiç edinememişti. "15 Temmuz Destanı"ndan geriye, ağırlıkla AKP ve Erdoğan destekçilerine hitap eden bir kolektif narsisizm tortusu kaldı.

OHAL'in ilanından sonra Türkiye'de hâlihazırda var olan *AKP* ve *diğerleri* ayrışması, hükümetin katı bir biçimde sınırlarını çizdiği biz/onlar, dostlar/düşmanlar, vatanseverler/teröristler ayrımının söylemsel ve edimsel düzlemlerde pekiştirilmesiyle iyiden iyiye kendini gösterdi. Hâl böyle olunca, 15 Temmuz darbe girişiminin hemen akabindeki Yenikapı Ruhu ile aradan geçen iki yıl içinde ortaya çıkan milli halet-i ruhiye arasında ciddi bir açının oluştuğunu teslim etmek gerekiyor. Meseleyi böyle ele aldığımızda, bu bölümün başındaki iddiamızı da gözden geçirmek elzem görünüyor: 15 Temmuz darbe girişiminin ardından ülke genelinde yayılmaya çalışılan ruh hali, tam da Yeni Osmanlıcı milli kimlik anlatısının vazettiği ve çağırdığı üzere, milli narsisizmdi. Büyük Osmanlı İmparatorluğu'nun kudretine, şanlı geçmişin siyasal ve toplumsal alana adeta boca edilen semboller ve pratikler aracılığıyla ihyasına, Cumhuriyet rejiminin İslâmi muhafazakârlar üzerindeki yüz yıllık zulüm ve baskısının tazmin ve telafisine dönük bu anlatının tam da 15 Temmuz mitinin kapsayıcılık vaadini yerine getirememesi, "millileştirilememesi" nedeniyle, görece güçten düştüğü, toplumun tüm kesimlerinin sahiplenebileceği bir geçmiş ve şimdi anlatısı olma ihtimalinin azaldığı söylenebilir. Salt AKP ve Erdoğan geleneğine ve bu geleneğin mevcut destekçilerine hitap eden bir alternatif milli kimlik anlatısı konumuna gerilediği iddia edilebilir. Genel anlamda Türk milletiyle Osmanlı Devleti arasında yaratılmaya çalışan süreklilik algısının, 15 Temmuz olayının ardından pekişmekten ziyade koptu-

ğu da eklenebilir. Elimizde bu iddiamızı güçlendirecek pek çok veri ve izlenim bulunuyor: 15 Temmuz darbe girişiminin ardından bizatihi Cumhurbaşkanlık eliyle yapılan afişler, çeşitli tartışmalara yol açtı.[23] Afişlerde TSK'nın küçük düşürüldüğü, darbe yapmaya kalkışanların TSK mensupları içinde bulunan "FETÖ"cüler olduğu ve AKP ve kurmaylarının yıllarca onlarla birlikte hareket ettiği gibi argümanlar etrafında ilerleyen tartışmalar, ne 15 Temmuz'un ne de Yenikapı Ruhu'nun, hedeflendiği gibi milli bir muhteviyatla doldurulabildiğini gözler önüne serdi. Bu başarısızlığın toplum nezdindeki bir diğer tezahürüyse, 15 Temmuz darbe girişimini anlatan *Kurtlar Vadisi Vatan* filminin, gişede beklenen ilgiyi görmemesi,[24] bazı belediyeler filmin ücretsiz gösterimini yaptıkları halde, sinema salonlarının boş kalmasıydı.

15 Temmuz darbe girişiminin birinci yıl anması kapsamında 2017 yılında gerçekleştirilen etkinliklerde de iddiamızı güçlendirecek biçimde, 15 Temmuz'un ardından yaşanan siyasi ayrışmanın boyutları tüm netliğiyle ortaya çıktı: TBMM'de açılan fotoğraf sergisinde, hiçbir CHP'li milletvekilinin darbe gecesi mecliste çekilen fotoğraflarına yer verilmedi.[25] Anmalar kapsamında İstanbul'da gerçekleştirilen etkinliklere, CHP Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu katılmadı. CHP'li Gürsel Tekin, Kılıçdaroğlu'nun törende konuşma yapmasının *yasaklandığını* iddia etti.[26] Kılıçdaroğlu,

---

23 "Saray'dan Çok Tartışılacak 15 Temmuz Afişleri", *Oda TV*, 11 Temmuz 2017, bkz. https://odatv.com/saraydan-cok-tartisilacak-15-temmuz-afisleri-1107171200.html

24 "Necati Şaşmaz'ın Kurtlar Vadisi Vatan Filmi Ne Kadar İzlendi?", *Haber 7*, bkz. http://www.haber7.com/sinema/haber/2454522-necati-sasmazin-kurtlar-vadisi-vatan-filmi-ne-kadar-izlendi

25 "TBMM'nin 15 Temmuz Sergisinde CHP'lilerin Fotoğrafları Yer Almadı", *Sputnik News*, 15 Temmuz 2017, bkz. https://tr.sputniknews.com/turkiye/201707151029294107-tbmm-15temmuz-sergisinde-chp-fotografi-yer-almadi/

26 "Kılıçdaroğlu 15 Temmuz Anma Töreni'ne Neden Katılmadı?", *Posta*, 16 Temmuz 2017, bkz. http://www.posta.com.tr/kilicdaroglu-15-temmuz-anma-torenine-neden-katilmadi-1315365

15 Temmuz 2017 tarihinde TBMM'de yapılan özel oturumda, bu ayrışmanın adını koyacak ve "15 Temmuz ruhunun yarattığı uzlaşma iklimi içinde ortaya çıkan, yaşananlardan ders alarak güçlü bir demokrasi yaratma fırsatı maalesef heder edilmiştir,"[27] diyecekti.

Ezcümle "15 Temmuz Destanı", Yeni Osmanlıcı anlatının ruhuna uygun biçimde bir zafer miti olarak tedavüle sokulmuş olsa da, bu mite eklemlenmesi amaçlanan kapsayıcılığa ve "millilik" niteliğine ulaşamadı. 15 Temmuz'un ve Yenikapı Ruhu'nun meşruiyeti, ne toplumsal tabanda ne de siyaset sahnesinde sağlanabildi. 15 Temmuz, "milli" bir zafer anlatısı olarak tesis edilmekten ziyade, AKP'nin siyasi serüveninin mağduriyetten muktedirliğe uzanan seyrinde, kendine tapmayla karakterize olan ve yeni düşmanlar ve tehdit odakları yaratılmasını mümkün kılan bir "kolektif narsisizm" momenti olarak kaldı. Nostalji ve romantizmle bezeli bir hınç anlatısı olarak Yeni Osmanlıcılığın meşruiyeti de, 15 Temmuz olayının ardından biz/onlar ikiliğinin yeniden ve katı bir biçimde işletilmesiyle birlikte ciddi kan kaybetti. Bu esnada MHP, politik manevralarının gerekçesi olarak 15 Temmuz'u söylemsel düzlemde sahiplenip araçsallaştırmakla yetindi. Nitekim MHP Genel Başkanı Devlet Bahçeli'nin 15 Temmuz'un birinci yıldönümünde mecliste yaptığı konuşma, bahsettiğimiz başarısızlığın itirafı niteliğindeydi:

> 15 Temmuz'un üzerinden bir yıl geçmesine rağmen, bu konuda ısrarla kutuplaşma ve kısır kavgaların yaşanması, istiklalimiz açısından alarm ve acı verici bir kayıptır. ... 15 Temmuz FETÖ darbe kalkışması üzerinde niçin hemfikir olamıyoruz? Neden hep birlikte zalimlere karşı gelemiyo-

27 Kemal Kılıçdaroğlu 15 Temmuz 2017 Meclis Konuşması, bkz. https://www.youtube.com/watch?v=IjWLAZSFWGc

ruz? Niye hakkın, hakikatin ve halkın etrafında tek nefes olamıyoruz? Nedir bizleri ayrı düşüren? Nelerdir aramıza giren? 15 Temmuz Türkiye'ye suikast iken, milletimizi yıkmaya yönelik bir cinayet olduğu besbelliyken, var olan görüş farklılıklarını nasıl izah edip neye yormalıyız?[28]

28 Devlet Bahçeli 15 Temmuz 2017 Meclis Konuşması, bkz. https://www.youtube.com/watch?v=kEY4b17q8TY

Sonuç

Duygular ve siyaset arasındaki ilişkinin mahiyetini soru konusu edinerek yola çıktığım bu çalışmada, Türkiye'de özellikle son on altı yılda AKP tarafından icra edilen siyaset yapma tarzının analizinin, duyguları hesaba katmadığımız sürece eksik kalacağı iddiasına yaslandım. Modern siyaset bilimi çalışmalarına hâkim olan "akıl" ve "çıkar" odaklı analizlerin duygu körlüğünü eleştirerek, duyguların bireysel veya psikolojik, içsel veya özel alana ait fenomenler olmadığını, toplumsal ve siyasal alanın kılcal damarlarına kadar sirayet ettiğini ve siyaset yapma ve siyasal katılım süreçlerine içkin, hatta bu süreçleri yer yer belirleyen unsurlar olduklarını göstermeye çalıştım. Duyguları siyaset bilimi ve sosyoloji alanına tercüme edecek biçimde yeniden kavramsallaştırmak ve onları kolektif, ilişkisel, hareketli fenomenler olarak kavrayabilmek için, duyguların bedenler arasında gezinen, yapışan, bulaşan ve tıpkı "havadaki yoğunluk" gibi etrafımızı saran mahiyetini, Sara Ahmed'in kuramı ve bakış açısına yaslanarak ortaya koydum.

Türkiye özelinde hâlihazırda içinden geçiyor olduğumuz AKP deneyimini salt duygular üzerinden okuyabilmek için,

kolektif duyguların en yoğun ve açık biçimde dolaşımda olduğu bir sembolik siyaset uğrağını odağa almak gerekti. Zira siyasal semboller, duyguları harekete geçiren, kitlelerin duygusal yatırım yapabildikleri ve bu sayede siyasal ve toplumsal alanda eyleyebildikleri birer duygu haznesiydi. Sembollerin toplumun mensuplarını birleştirici ve ayrıştırıcı, ortaklaştırıcı ve farklılaştırıcı mahiyetini vurgulamak, sembol dediğimiz fenomeni anlam ve duygu barındıran anlatılar, imgeler, nesneler, eylemler, olaylar ve ilişkileri kapsayacak şekilde kavramsallaştırmayı da mümkün kıldı. Sembolik siyasetin güçlü bir ifade ve icra aracı olduğunu, gerek siyasal aktörleri gerekse de kitleleri mobilize etmekte, harekete geçirmekte, birleştirmekte ve ayrıştırmakta hayati bir rolü olduğunu, çeşitli kuramsal dayanaklar eşliğinde göstermeye çalıştım. Siyasal deneyimi duygular eşliğinde ele almanın bir yolu olarak, insanları siyasal bağlılıklara ve eylemliliklere kanalize eden politik anlatıların vazgeçilmez birer öğesi olduğunu iddia ettiğim siyasal sembollerin ve sembolik siyasetin, iktidar seçkinleri ve kitleler arasında dinamik, karşılıklı ve üretken bir ilişkiye kapı araladığı fikrine yaslandım.

Türkiye'de icra edilen sembolik siyasetin duygusal tezahürlerine eğilmek içinse, siyasal aktörler, bu aktörlerin sembolik söylem ve eylemleri, davranış ve tutumları, yaslandıkları politik anlatılar, ürettikleri ve başvurdukları semboller ile kitleler ya da kolektivitelerin etkin bir biçimde parçası oldukları anlam yaratma süreçlerine hangi duygusal saiklerle katıldıkları sorusunu sormak gerekiyordu. Bu soru beni, öncelikle AKP döneminin özellikle son on yılına hâkim olan bir sembolik siyaset uğrağına, güçlü bir politik anlatıya yöneltti. Yeni Osmanlıcılık AKP'nin siyasal jargonuna her şeyden önce bir dış politika vizyonu olarak girdi. Gelgelelim bu vizyon eşit derecede, hatta belki de daha çok *içeriye* hitap eden, kitlelerde belli duyguları harekete geçiren, milli kimli-

ğin restorasyonunu amaçlayan bir politik anlatı haline geldi. Temel olarak Cumhuriyet'in kuruluşuyla tedavüle giren ve Osmanlı geçmişine olumlu bir içerikle yer vermekten imtina eden resmi tarih anlatısına ve milli kimlik kurgusuna *alternatif* olacak biçimde siyasal söyleme sirayet eden bu anlatı, beraberinde getirdiği semboller eşliğinde belki de her şeyden çok duygulara hitap etti, yeni bir milli halet-i ruhiye yaratımına önayak oldu. Osmanlı geçmişinin ihtişamı, kudreti ve azametine ilişkin vurguyla karakterize olan bu anlatı toplum nezdinde güçlü bir karşılık buldu ve çok çeşitli ve yaygın, sembolik tezahürlerle karşımıza çıkar oldu. Aslına bakılırsa Yeni Osmanlıcılık, Türkiye siyasi tarihi boyunca önceki iktidarlar tarafından da çağrılan, başvurulan, siyasal söylemin içine çekilmeye çalışılan bir anlatıydı. Gelgelelim AKP deneyimini öncekilerden ayrıksı kılan, Yeni Osmanlıcılığın ilk defa yalnızca iktidar seçkinleri tarafından ortaya atılmakla kalmayıp, gündelik hayatın pek çok unsurunun içine sızması, kitleler tarafından benimsenmesi ve mütemadiyen yeniden üretilmesi oldu. Başka deyişle Yeni Osmanlıcılık siyasal söylem alanında doğmuş olsa da, banalleşerek sıradan insanın milliyetçiliğinin yeni bir formu haline geldi.

AKP deneyimini duygular ekseninde ele almanın yolu, Yeni Osmanlıcı anlatının zeminini kuran, ona yapışan ve ondan saçılan duyguların vücuda geldiği en güçlü sembolik siyaset uğraklarına odaklanmaktan geçti. Daha önce zikrettiğim kuramsal ve tarihsel dayanaklara yaslanarak, Yeni Osmanlıcı anlatıyı lider, mekân ve mit uğrakları aracılığıyla analiz etmeye karar verdim. Zira bu uğrakların her biri, yalnızca siyasal alana değil, toplumsal alanın pek çok bileşenine sirayet etmiş güçlü anlam ve duygu hazneleri barındırıyordu. Ele aldığım her bir sembolik uğrak, hem Yeni Osmanlıcı anlatının ruhuna çok uygundu, hem de salt iktidar seçkinleri tarafından üretilmiş olmakla kalmayıp, bizati-

hi kitleler tarafından da mütemadiyen duygusal yatırım yapılan güçlü birer sembolik siyaset aracı haline gelmişti. Haliyle bu çalışmanın analiz odakları, *yukarıdakiler* ve *aşağıdakiler* arasındaki dinamik ve karşılıklı ilişkiyi de ihmal etmeyecek biçimde seçildi.

Yeni Osmanlıcı anlatının en güçlü ve kurucu sembolik uğrağı, şüphesiz önce AKP genel başkanı daha sonraysa Cumhurbaşkanı olan Recep Tayyip Erdoğan'dır. Onun siyasal geçmişi, içinden çıktığı gelenek, karakter özellikleri, iktidarı boyunca yapıp ettikleri, gerek Yeni Osmanlıcı anlatının ortaya çıkış saikleriyle, gerekse de hitap ettiği toplumsal tabanın duygusal ihtiyaçlarıyla muazzam bir uyumla örtüştü. AKP'nin iktidara gelişinden bugüne dek geçen on altı yıllık süre zarfında, bir sembol olarak Erdoğan, hem bizatihi AKP'nin siyasal serüvenine eşlik eden ve dönüşen, hem de genel anlamda yeni milli kimlik kurgusuna ruhunu veren duyguların en görünür ve kuvvetli öznesi ve yatırım nesnesi oldu.

Erdoğan kendi başına bir siyasal sembol olarak, on altı yıllık liderlik serüveninin her ayağında, birbirinden farklı pek çok duyguyu bünyesinde barındırmayı, harekete geçirmeyi ve böylelikle toplumsal tabanı mobilize etmeyi başardı. Güçlü tarihsel referansları olan bir mağduriyet anlatısıyla yola çıkarak, bu anlatıyı Yeni Osmanlıcılığın çağırdığı biçimde bir tür zafer, ihtişam ve azamet anlatısına devşirdi. Yeni Osmanlıcılık, her şeyden önce Erdoğan'ın şahsi geçmişine ve içinden çıktığı geleneğin tarihine hâkim olan mağduriyet söylemi aracılığıyla çağrılan ve temelde bir mazlumluk arşivine yaslanan hınç duygusunun üzerine bina edildi. Bu kurucu duygu, öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması ve Batı ile *yenik* karşılaşma deneyimine bağlı olarak ortaya çıkan aşağılanma/aşağılanmış olma yarasından beslendi. Güçten düşmüş ve yok olmuş bir imparatorluğun bakiyesin-

de yaşanan *kayıp* duygusunun yanı sıra Batı ve Batılılaşmaya maruz kalma deneyiminin özellikle İslâmi muhafazakâr kolektivitenin geçmiş anlatısına etkisi, aşağılanmış olmanın bir tür travma ve yara olarak hatırlanmasıydı. Batı ile karşılaşma deneyimi, Erdoğan'ın mağduriyet anlatısına yalnızca aşağılanmayla değil, buna eşlik eden bir tür haset duygusuyla da girdi. Başka deyişle Batı'yla karşılaşma deneyimi, salt aşağılanma ve özgüven kaybıyla değil, aynı zamanda kayıp duygusundan doğan ve karşılaşılan şeyin gücüne, kudretine, etkisine yönelik bir hayranlık ve öykünmeyle de karakterizeydi. Nitekim derin bir huzursuzluğun ve hasmane bir ümitsizliğin duygusu olarak haset, içinde nesnesine yönelik yoğun bir arzuyu da barındırıyordu. Fakat bu arzunun nesnesine ulaşmasının imkânsızlığı hissi, onun başka bir duygusal tepkiye, iğrenmeye dönüşümünü kolaylaştırıyordu. Kısacası Erdoğan'ın mağduriyet anlatısında güçlü bir yer bulan *muhayyel* Batı imgesi, aşağılanma, haset ve iğrenme duygularının çok katmanlı ve geçişli hareketiyle ete kemiğe bürünüyordu. Erdoğan bu duygu arşivini kitlelere aktarmakta, onların duygularını harekete geçirmekte ve bu duyguların dönüşümüne önayak olacak sembolik hamlelere başvurmakta son derece başarılı oldu. Hatta liderliği boyunca bu duyguları tazmin ve telafi fırsatlarını da kullanmayı bildi.

Batı muhayyilesine dair duygu analizinde belki de en çarpıcı nokta, bu bölümü yazarken bahsettiğim duyguların salt İslâmi muhafazakâr kolektiviteye özgü olmadığını fark etmekti. Batı karşısında yetersizlik ve aşağılanmışlık hissiyatı, bizatihi Türk öznesine de atfedilebilirdi: Batı ile karşılaşma, Batı'ya hayranlık besleyenler, Batılılaşmayı kucaklayanlar için dahi, daha başından yaralı bir temasa tekabül ediyordu. Dolayısıyla belki de Erdoğan'ın hitap ettiği kitlenin hacminin uzunca bir süre giderek genişlemesinin altında, onun Türk öznesinin Batı ile karşılaşma deneyiminin ardından

doğan duygusal ihtiyaçlarını tatmin edecek söylem ve eylemleri yatıyordu.

Erdoğan'ın mazlumluk anlatısında mağduriyetin esas kaynağını teşkil eden, muhayyileden ziyade daha somut tarihsel referanslara atıfla kurulan fail, şüphesiz Cumhuriyet'in kuruluş yıllarından bu yana siyaset sahnesinde varlık gösteren CHP'dir. Nitekim Erdoğan, Batı'yla karşılaşma deneyimini kitlelere kurucu bir mağduriyet uğrağı olarak aktarırken hangi duygulara hitap ediyorsa, onun söyleminde CHP o duyguların ve çok daha fazlasının nesnesi haline geldi. Öncelikle Cumhuriyet'in kuruluş yılları ve tek parti dönemine ilişkin zulüm motifinin hâkim olduğu yakıcı bir anlatı kuran Erdoğan'ın bu uğrakta hitap ettiği ve harekete geçirdiği en baskın duygu, nefretti. İslâmi muhafazakâr kolektif öznenin bastırılmışlık, susturulmuşluk, dışlanmışlık ve aşağılanmışlık duygularının müsebbibi olarak görülen CHP, kadim bir mağduriyet faili ve nefret nesnesiydi. Üstelik nefret duygusunun ontolojisi açısından son derece elverişli bir şekilde, başka deyişle bu duygunun ekonomikliğine, her daim yeni nesneler arayan ve onlara muhtaç karakterine uygun biçimde, Erdoğan'ın söylemine CHP ve *zihniyet*ine, başka deyişle CHP'nin temsil ettiği tüm olumsuz mahiyetleri bünyesinde barındıran herkese yönelik bir nefret örgütlenmesi hâkim oldu.

Yeni Osmanlıcı anlatının üzerine bina edildiği mağduriyet anlatısının çağırdığı duygular, zikrettiklerimizle sınırlı değildi. İslâmi muhafazakâr kolektif özne açısından CHP ve zihniyeti, bir başka travmatik deneyimin de müsebbibiydi zira: Adnan Menderes'in idamı. Menderes, Erdoğan'ın liderliğinin hemen her döneminde hatırlamaktan ve kitlelere hatırlatmaktan vazgeçmediği bir travma uğrağı ve özdeşleşme aracıydı. Özellikle iktidarını tam anlamıyla tesis etmesinden önce Erdoğan, kendisini geçmişten çağırdığı bir mağduriyet

sembolü olarak sıklıkla Menderes ile özdeşleştirdi ve onun hazin sonunun faillerine yönelik yoğun bir nefreti diri tutmayı başardı. Bu özdeşleşmenin nefretle el ele giden bir diğer duygusal uğrağı ise, kaygıydı. İslâmi muhafazakâr öznellik açısından kaygı, darbelerle, parti kapatmalarla hatta bizatihi varoluşa yönelik tehdit algısıyla biçimlenmiş bir geçmiş deneyimine sirayet eden en kuvvetli duygusal uğraklardan birini teşkil ediyordu. Kaygının bir yandan temkinli bir tutumu tetiklerken, diğer yandan içerisinde bilinmezlikle karakterize bir tehdidi barındırması açısından, öfke ve içerlemeye de gebe olduğunu gördük. Nitekim söz konusu CHP ve zihniyeti olduğunda Erdoğan'ın mağduriyet anlatısına sirayet eden temel duygulardan bir diğeri öfkeydi. Öfke, ifadesini ya iktidar talebinde ya da iktidar konumunda bulan bir duygu olarak, Erdoğan'ın konuşmaları ve tavırlarına en çok 28 Şubat bahsinde hâkim oluyordu. 28 Şubat, hem yakın geçmişte gerçekleşmiş olması hem de bizatihi Erdoğan'ın kişisel ve siyasi yaşamındaki etkileri nedeniyle sıklıkla tekrarlanan, hatırlanan, hatırlatılan ve böylelikle öfkeyi her daim diri tutmayı mümkün kılan bir mağduriyet momentiydi. Öyle ki öfke, iktidarın ve gücün iyiden iyiye tesisiyle Erdoğan ve takipçilerinde adeta bünyevileşti.

Yeni Osmanlıcı anlatı, işte böylesi bir geçmiş kurgusu ve duygu haznesinin üzerine bina edildi. Bu duyguları bir yandan diri tutarken diğer yandan tazmin ve telafi etmeyi mümkün kıldı. 2009 yılına dek siyasi ve kolektif kimliğini mazlumluk mirasına referansla kuran Erdoğan için artık hesaplaşma zamanı gelmişti. Bu açıdan Davos hadisesi, Erdoğan ve destekçilerini ve hatta genel anlamda Türk öznesini, mağduriyet anlatısında büyük bir kırılma ve dönüşüm yaratan duygulara gark eden son derece sembolik ve tarihsel bir karakteri haizdir. Öyle ki bu hadise yalnızca Türkiye'de değil, bütün dünyada yankıları süren ve Erdoğan'ı Ortadoğu'nun

gözünde adeta kutsallaştıran, mesihleştiren bir boyutu ihtiva ediyor. Davos'la birlikte Batı'yla karşılaşmada yaşanan duyguların tazmini büyük oranda sağlanmış oldu.

Davos'tan sonra, iktidar serüvenine Menderes özdeşliğiyle çıkan Erdoğan'ın giderek mağdurun değil, muktedirin ruh haline büründüğünü iddia etmek yanlış olmaz. Nitekim Erdoğan, Davos hadisesinin ardından zamanla Yeni Osmanlıcı yeni milli kimliğin temsilcisi ve taşıyıcısı olarak Abdülhamid'le özdeşleştirilmeye başlanacak ve kendisi de Abdülhamidleşecektir. *Yeniden Diriliş Yeniden Yükseliş* şiarına uygun bir biçimde adeta Erdoğan'ın bedeninde yeniden doğan Abdülhamid, Osmanlı'nın çökertilmesinin, kendisinin tahttan indirilmesinin, Cumhuriyet rejiminin İslâmi muhafazakâr kolektiviteye ettiği zulmün ve milli onur ve gururun yerle bir edilmesinin tazmini için seçici bir biçimde hatırlanan, hatırlatılan bir intikam aracı olarak devreye sokuldu. Geçmişi şimdide rehabilite etmenin en radikal biçimi olarak intikam, sembolik siyaset düzleminde Abdülhamid'in ihya edilmesiyle, reel siyaset düzleminde ise Cumhuriyet rejiminin pek çok değer ve kutsalının yerle bir edilerek yerine Osmanlı geçmişini ikame ve ihya eden bir siyaset yapma tarzıyla gerçekleştirildi.

Yeni Osmanlıcı anlatı, aşağılanma, haset, iğrenme, nefret, kaygı, öfke ve intikam duygularının zemininde yükseldi ve tesis edildi. Bu duyguların birikimsel mahiyeti ve ancak iktidar konumundan ifade edilebilir oluşu, Yeni Osmanlıcılığın harcının temelde hınç duygusu üzerinden karıldığını tespit etmemizi de kolaylaştırdı. Zira hınç, yukarıda zikrettiğimiz tüm duyguların toplamından fazla bir halet-i ruhiyeye tekabül ediyordu. Tüm bu duyguların uzunca bir süre ifade edilememesinden, dışa vurulamamasından, *içerlenmesinden* kaynaklanıyordu. Gelgelelim geçmişteki acılarla, zulüm ve haksızlığa uğramışlıkla hatırlanan mağduriyet anlatısının te-

lafisi, Erdoğan'ın muktedirleşmesiyle büyük oranda gerçekleştirildiği halde, hıncın duygusal tezahürleri pek de sağalmadı, bilakis hem Erdoğan hem de destekçileri tarafından, çok daha yoğun bir biçimde ve çok çeşitli sembolik eylemlerle dışa vurulmaya devam etti. Bütün tazmin talepleri karşılandığı halde hınca yapışıp kalan, geçmişin yaralarını adeta fetişleştirerek her daim diri tutan ve onmaz bir intikam arzusuna teslim olan öznenin duygu durumunu en iyi tarif eden hissiyat, ontolojik hınçtır. Dolayısıyla Yeni Osmanlıcılık, salt hıncın değil, ontolojikleşmiş, bünyevileşmiş ve kimliğin bizatihi kumaşı haline gelmiş ontolojik hıncın üzerine bina edildi. Bu ruh halinin Türkiye'de yalnızca İslâmi muhafazakâr öznelliğe özgü olup olmadığıysa, üzerine düşünülmesi gereken bir soru konusu olarak kaldı.

Yeni Osmanlıcı yeni milli kimlik anlatısının en güçlü sembolik uğrağı olan Erdoğan'ın ve temsil ettiği ontolojik hıncın reel politik düzlemdeki tezahürlerini, analizin ikinci ana bölümünü oluşturan mekân/İstanbul üzerinden okumaya çalıştım. Zira İstanbul, ontolojik hıncın intikam arzusuyla ve Osmanlı geçmişinden bugüne taşınan emperyal iştahın içerideki görünümlerini tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermesiyle, Yeni Osmanlıcı sembolik siyasetin en "vahşi" biçimde icra edildiği mekândı. İstanbul, gerek Osmanlı'nın İstanbul'u fethine atıfla kente yüklenen ve İslâmi bir muzafferlik ve üstünlük duygusunu çağıran anlamı, gerekse de Cumhuriyet rejiminden alınacak intikamın en sembolik mecrası olması bağlamında son derece işlevseldi. Esasen ontolojik hınçtan doğan İstanbul'u *yeniden fethetme* arzusu, kentin Osmanlı geçmişinin nostaljik bir üslupla hatırlanması ve romantize edilmesiyle makyajlandı. İstanbul üzerinden yürütülen intikamcı ve saldırgan sembolik siyasetin meşruiyet zemini, temelde bu duygulara referansla kuruldu. Nostalji ve romantizm, yalnızca mekân üzerinden değil, Yeni Os-

manlıcı anlatının belirleyici bir milli kimlik unsuru olarak tesisinde de başvurulan *masum* duygu uğraklarıydı. İstanbul üzerinden yürütülen sembolik siyasetin en göze çarpan durakları, İslâmi eve dönüş arzusunun mekânları olarak ele aldığım Ayasofya ve Çamlıca Camii; Kemalist ve İslâmi muhafazakâr değerlerin çatışmasını imleyen iki kültür savaşının mekânları olarak ele aldığım Atatürk Kültür Merkezi ve Topçu Kışlası; Yeni Osmanlıcılığın ve bir tür güç açlığının tezahürü, emperyal iştahın ve Batı karşısında simgesel üstünlük gösterisinin mekânları olarak ele aldığım köprü, havalimanı, Marmaray gibi gigantomanik fanteziler; Yeni Osmanlıcılığın ima ettiği yayılma ve güçlenme gayesine hizmet eden maddi üstünlük ve zenginleşme isteğinin mecrası olarak inşaat şehveti; ve nihayet *yeniden fetih* arzusu ve muzafferlik duygusunun millileştirilmesi gayesiyle, *herkes* için fethin mekânları olarak tasarlanan Panorama 1453 Fetih Müzesi ve Yenikapı Meydanı Fetih Şölenleri'ydi. Bu uğraklardan her birini analiz ederken, İstanbul özelinde yüzeye çıkan duyguların nostalji, romantizm ve iç emperyal iştah olduğunu ve fakat ontolojik hıncın, her daim bir dip akıntısı olarak işlediğini öne sürdüm. Bu bölüm böylesi bir asr-ı saadet özleminin, güç istencinin ve milli gurur ve özgüven tesisi ihtiyacının yalnızca İslâmi muhafazakâr kolektif öznelliğe özgü olup olmadığını soru konusu ederek son buldu.

Analizin son bölümünde, bu kitabın yazıldığı süreç içerisinde gerçekleşen ve hem AKP iktidarının serüveni hem de Türkiye tarihi açısından görmezden gelinemeyecek denli sembolik anlamları ve sonuçları olan 15 Temmuz 2016 darbe girişimini, akabinde tesis edilmeye çalışılan duygu iklimi olarak gördüğüm milli narsisizm ekseninde ele almaya çalıştım. Darbe girişiminin üzerinden daha bir ay bile geçmemişken ve henüz travmatik etkisi tazeyken Yenikapı Meydanı'nda yapılan ve devletin tüm "sahiplerinin" katılımıy-

la gerçekleşen mitingde, siyasal seçkinler tarafından yapılan konuşmalardan genel atmosfere kadar tesis edilmeye çalışılan anlayış, bir tür zafer intibaına yaslanan, mitik muhtevası kuvvetli bir milli narsisizmdi. Büyük Osmanlı İmparatorluğu'nun varisi olarak Türk milletinin kudretine, azametine, kahramanlığına ve cesaretine yönelik vurgular eşliğinde adeta "kutlanan" bu trajik olaydan devşirilmek istenen duygunun, kapsayıcı bir narsisizm olması, belki başlarda tabanda bir cazibe yarattı. Gelgelelim üzerinden neredeyse iki yıl geçtikten sonra "15 Temmuz Destanı" olarak kavramsallaştırılan bu hadisenin esasen "kimin" destanı olduğu sorusuna cevap vermek de kolaylaştı. AKP'nin darbe girişimi sonrasında biz/onlar ikiliğini yeniden katı bir biçimde tedavüle sokarak toplumsal tabanın geniş kesimlerini dışlayan ve cezalandıran politikalara başvurması sonucu, on altı yıllık iktidarı boyunca örmeye çalıştığı, yer yer sahiden de yaklaştığı kapsayıcılık ideali, ciddi bir yara aldı. Bu yara elbette, Yeni Osmanlıcı milli kimlik tahayyülüne de sıçrayacaktı. Belki de "15 Temmuz Destanı", AKP'nin on altı yıllık iktidar serüveninin zafer ve kolektif narsisizm duygularıyla tarif edebileceğim "son durağı" olarak, yalnızca Erdoğan ve destekçilerinin sahiplenebileceği *ayrıştırıcı* bir mite dönüşüverdi. Başka deyişle 15 Temmuz Olayı, bütünleştirici bir mit ve cezbedici bir milli narsisizm uğrağı olarak bir tür meşruiyet zeminine oturmak şöyle dursun, AKP iktidarının yeniden ve geri dönülmez biçimde kendi içine kapanmasına, siyasal ve toplumsal meşruiyetini toplumun büyük bölümünün nezdinde kaybetmesine yol açtı.

Peki, AKP deneyimini Yeni Osmanlıcı sembolik siyaset uğrakları ve bu uğraklara yapışan, onlardan saçılan ve bulaşan kolektif duygular üzerinden okumaya çalıştığım bu çalışma, bugün, takvim 2018 yılının son çeyreğini gösterirken bize ne söylüyor? AKP'nin duygu siyasetinin, iktidarda-

ki ömrünün uzamasının ardındaki en büyük etkenlerden biri olduğu, tartışma götürmez bir gerçek olarak karşımıza çıkıyor. Bu siyaset yapma tarzının sürdürülmesi ise bugün gelinen noktada, kendini tekrar eden ve eskimiş motiflere ve duygulara referansla pek de mümkün görünmüyor. Bugün iç ve dış politikada baş gösteren sıkıntılar, her ne kadar narsisizmi millileştirmeyi amaç edinen sembolik hamlelerle kotarılmaya çalışılıyor olsa da, reel siyasal düzlemde işlerin pek de yolunda gitmediği aşikâr.

Diğer yandan AKP'nin Yeni Osmanlıcı sembolik siyasetinin bir sonucu olarak, gerçekten de "Türkler Osmanlı'yı yeniden hatırladı" gibi duruyor. Osmanlı geçmişinin yeniden kurgulanışında öne çıkan ve AKP'nin siyasetini de büyük oranda belirleyen İslâm vurgusu, "bastırılanın geri dönüşü" olarak bugün bizatihi devletin içine işlemiş, kendisine resmi ideolojik çerçeve içinde geniş bir yer açmış durumda. Öyle ki 24 Haziran 2018'de gerçekleştirilen Cumhurbaşkanlığı seçimi öncesinde CHP mitinglerinde Kur'an-ı Kerim okundu, CHP'nin adayı Muharrem İnce ve kurmayları toplu dualara katıldılar.[1] Bu bağlamda AKP'nin Yeni Osmanlıcı duygu siyaseti, her şeyden çok Cumhuriyet rejiminin ezberlerini ve kalıplarını esnetmiş, bozmuş hatta kırmış gibi görünüyor. Meseleye böyle bakınca AKP'nin Cumhuriyet rejimiyle giriştiği savaştan göreli bir galibiyetle çıktığı sonucuna varmak mümkün. Diğer yandan bu durum, AKP'nin ve temsil ettiği kitlenin mağduriyet anlatısının ve ona eşlik eden duyguların mobilizasyonunun, cezbediciliğinin, büyüsünün miadının dolduğu anlamına da gelebilir. Tüm bu varsayımların geçerliliği ve gerçekliğinin önümüzdeki birkaç yıl içinde sınanacağını düşünüyorum.

---

1 "CHP Mitinginde Kur'an Okundu, Muharrem İnce Dua Etti!", bkz. https://www.youtube.com/watch?v=e61kO6jXOek

KAYNAKÇA

Açıkel, F. (2012), "Muhafazakâr Sosyal Mühendisliğin Yükselişi: 'Yeni Türkiye'nin Eski Siyaseti", *Birikim* (276), s. 14-20.

Açıkel, F. (1996), "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim,* (70), s. 153-198, Ankara: Birikim Yayınları.

Adak, H. (2003), "National Myths and Self- Na(rra)tions: Mustafa Kemal's Nutuk and Halide Edib's Memoirs and the Turkish Ordeal", *The South Atlantic Quarterly, 102*(2/3), s. 509-527.

Adanalı, Y. A. (2015), "AKP Döneminde Şehirler, Kentsel Dönüşüm ve Mimari: Mekânsallaşan İktidar, İktisat ve İtirazlar", K. İnal, N. Sancar ve U. Gezgin (Der.), *Marka Takva Tuğra*, s. 119-124, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Adanalı, Y. A. (2015), "Mekânsallaşan İktidar, İktisat ve İtirazlar", K. İnal, N. Sancar ve U. Gezgin (Der.) içinde, *Marka Takva Tuğra: AKP Döneminde Kültür ve Politika*, s. 119-124, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Ahıska, M. (2009), "Garbiyatçılık: Türkiye'de Modernliğin Grameri", Ömer Laçiner (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, s. 1039-1041, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ahmed, S. (2004), "Collective Feelings: Or the Impressions Left by Others", *Theory Culture Society*, s. 24-42.

Ahmed, S. (2014), *Duyguların Kültürel Politikası*, S. Komut (Çev.), İstanbul: Sel Yayıncılık.

Aksakal, H. (2015), *Türk Politik Kültüründe Romantizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aksoy, A. (2014), "İstanbul'un Neoliberalizmle İmtihanı", A. B. Candan ve C. Özbay (Der.), *Yeni İstanbul Çalışmaları: Sınırlar, Mücadeleler, Açılımlar*, s. 27-46, İstanbul: Metis Yayınları.

Anderson, B. (2009), *Hayali Cemaatler*, İ. Savaşır (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Athanasiou, A., Hantzaroula, P., Yannakopolous, K. (2008), Towards a New Epistemology: The Affective Turn, *Historein*, s. 5-16.

Atlı, M. (2017), "Türkiye'de Cami Mimarlığı Tartışması Nerelerde Tıkanıyor? Kubbeyi Yere ve/veya Çamlıca Tepesi'ne Koymak", T. Bora (Der.), *İnşaat Ya Resulullah*, s. 55-76, İstanbul: İletişim Yayınları.

Avcı, S. (2014), "Ayasofyanın Yeniden Fethi", http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/833/ayasofya-nin-yeniden-fethi#.Wh0w7FVl-po adresinden alınmıştır.

Aydın, M. (2016), "Hınç Üzerine", *Doğu-Batı* (77), s. 137-147.

Aydın, S. (2015), "'Caber Kalesi Cengi' ya da İktidarın Coğrafyaya Müdahalesi: Semboller Coğrafyasının Üretimi ve Yenidenüretimi Üzerine", *Kebikeç*, s. 211-251.

Aydın, S. ve Taşkın, Y. (2015), *1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aydın, S. (2017), "Ekolojik Tahribat ve Kültürel Çöküş: Bir Şehir Yaratma Projesinin İflası Olarak Ankara", F. Ş. Cantek (Der.), *İcad Edilmiş Şehir: Ankara*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aydos, S. (Ocak 2013), "Muhafazakâr Milliyetçi Muhayyilede Kanuni: Muhteşem Yüzyıla Yönelik Tepkilere Dair Bir Okuma", *International Journal Of History*, *5*(1), s. 1-16.

Bakken, B. (2008), "The Culture of Revenge and the Power of Politics: A Comparative Attempt to Explain the Punitive", *Journal of Power*, *1*(2), s. 169-187.

Bali, R. N. (2013), "Türk Anti-Semitizmi", A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, s. 402-409, İstanbul: İletişim Yayınları.

Barbalet, J. (2002), "Introduction: Why Emotions are Crucial?", J. Barbalet (Ed.), *Emotions and Sociology*, s. 1-9, Oxford: Blackwell Publishing.

Barbalet, J. (2006), "Emotions in Politics: From the Ballet to Suicide Terrorism", S. Clarke, P. Hoggett ve S. Thompson (Ed.), *Emotion, Politics and Society*, s. 31-58, New York: Palgrave Macmillan.

Bar-Tal, D., Chernyak-Hai, L., Schori, N. ve Gundar, A. (2009), "A Sense of Self-Perceived Victimhood in Intractable Conflicts", *International Review of the Red Cross*, *91*(874), s. 229-259.

Bartu, A. (2006), "Eski Mahallelerin Sahibi Kim? Küresel Bir Çağda Tarihi Yeniden Yazmak", Ç. Keyder (Der.), *İstanbul: Yerel ile Küresel Arasında*, s. 43-59, İstanbul: Metis Yayınları.

Baştürk, E. (2014), "Mağduriyet ile İktidar Arzusu Arasında Türk Sağı: Komplocu Bir Söylemin Anatomisi", *Teorik Bakış* (5), s. 117-150.

Bechhofer, F. ve McCrone, D. (2012), "Imagining the Nation: Symbols of National Culture in England and Scotland", *Ethnicities*, s. 544-464.

Belge, M. (2013), "Muhafazakârlık Üzerine", A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, s. 92-100, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bentz, A.S. (2012), "Symbol and Power: The Dalai Lama as a Charismatic Leader", *Nations and Nationalism,* 2(18), s. 287-305.

Ben-Zeev, A. (1992), "Anger and Hate", *Journal of Social Philosophy,* 23(2), s. 85-110.

Berezin, M. (2002), "Secure States: Towards a Political Sociology of Emotion", J. Barbalet (Ed.), *Emotions and Sociology,* s. 33-52, Oxford: Blackwell Publishing.

Berman, Y. (10 Haziran 2013), "AKP'nin Toplumsal Mukavemetle İmtihanı: İstanbul Artık Fethedilmeyecek!", http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/725/akp-nin-toplumsal-mukavemetle-imtihani-istanbul-artik fethedilmeyecek#.Whlc51Vl-po adresinden alınmıştır.

Bilgiç, E. E. (2015), "Kötü Eski, İyi Yeni Retoriğinde İkili Karşıtlıklar", K. İnal, N. Sancar ve U. Gezgin (Der.), *Marka Takva Tuğra: AKP Döneminde Kültür ve Politika,* s. 192-198, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Billig, M. (1995), *Banal Nationalism,* Londra: Sage.

Bora, A. (2010), "Yas Ne Zaman Birleştirir?: Açık Yaralarla Yaşamak", *Toplum ve Bilim*(118), s. 221-234.

Bora, T. (1996), "İslâmcılıktaki Milliyetçilik ve Refah Partisi", *Dergisi* (91), s. 15-25.

Bora, T. (2006), "Fatih'in İstanbul'u: Siyasal İslâmın Alternatif Küresel Şehir Hayalleri", Ç. Keyder (Der.), *İstanbul: Yerel ile Küresel Arasında,* s. 60-77, İstanbul: Metis Yayınları.

Bora, T. (2009), *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik Muhafazakârlık İslâmcılık,* İstanbul: Birikim Yayınları.

Bora, T. (2016), "Muhafazakâr ve İslâmcı Söylemde Beyaz Türk Hıncı: Beyaz Türk'e Kahretmek", E. Aktoprak ve C. Kaya (Der.), *21. Yüzyılda Milliyetçilik: Teori ve Siyaset,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora, T. (2017a), *Cereyanlar,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora, T. (2017b), "Türk Muhafazakârlığı ve İnşaat Şehveti: Büyük Olsun Bizim Olsun", T. Bora (Der.), *İnşaat Ya Resulullah,* s. 9-16. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora, T. ve Erdoğan, N. (2013), "Muhafazakâr Popülizm", A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık,* s. 832-644. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora, T. ve Ünüvar, K. (2015), "Ellili Yıllarda Türkiye'de Siyasi Düşünce Hayatı", M. K. Kaynar (Ed.), *Türkiye'nin 1950'li Yılları,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Bouchard, G. (2013), *National Myths: Constructed Pasts, Contested Presents,* New York: Routledge.

Boym, S. (2007), "Nostalgia and Its Discontents", *The Hedgehog Review,* s. 7-18.

Boym, S. (2009), *Nostaljinin Geleceği,* F. B. Aydar (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Bozkuş, Ş. B. (2014), "Rethinking Nationalism in the Case of 1453 Conquest Museum in İstanbul", *Global Media Journal,* 4(8), s. 1-12.

Brown, W. (1995), *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity,* New Jersey: Princeton University Press.

Brunner, J. (1997), "Pride and Memory: Nationalism, Narcissism and the Historians' Debates in Germany and Israel", *History and Memory,* 9(1/2), s. 256-300.

Brysk, A. (1995), "4Hearts and Minds': Bringing Symbolic Politics Back in", *Chicago Journals*, s. 559-585.

Calhoun, C. (2001), "Putting Emotions in Their Place", J. G. vd., *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*, Chicago: University of Chicago Press.

Clarke, S., Hoggett, P. ve Thompson, S. (2006a), "Applying Theory in Practice: Politics and Emotions in Everyday Life", S. Clarke, P. Hoggett ve S. Thompson (Ed.), *Emotion, Politics and Society*, s. 59-69. New York: Palgrave Macmillan.

Clarke, S., Hoggett, P. ve Thompson, S. (2006b), "Moving Forward in the Study of Emotions: Some Conclusions", S. Clarke, P. Hoggett ve S. Thompson (Ed.), *Emotion, Politics and Society*, s. 162-175. New York: Palgrave Macmillan.

Clarke, S., Hoggett, P. ve Thompson, S. (2006c), "The Study of Emotion: An Introduction", S. Clarke, P. Hoggett ve S. Thompson (Ed.), *Emotion, Politics and Society*, s. 3-13. New York: Palgrave Macmillan.

Clough, P. (2007), "The Affective Turn: Theorising the Social, An Introduction", P. Clough ve J. Halley, *The Affective Turn*, s. 1-33. Durham ve Londra: Duke University Press.

Connolly, W. E. (2007), "The Ethos of Revenge", *Communication and Critical/Cultural Studies, 4*(1), s. 93-97.

Copeaux, E. (2000), *Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine*, A. Berktay (Çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Crombag, H., Rassin, E. ve Horselenberg, R. (2010), "On Vengeance", *Psychology, Crime ve Law, 9*(4), s. 333-344.

Cvetkovich, A. (2003), *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality and Lesbian Public Cultures*, Durham ve Londra: Duke University Press.

Çakır, R. (2005), "Milli Görüş Hareketi", Y. Aktay (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, s. 544-603. İstanbul: İletişim Yayınları.

Çalış, Ş. H. (2001), "Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler: Özal, Balkanlar ve Neo-Osmanlılık", İ. Sezal ve İ. Dağı (Der.), *Kim Bu Özal? Siyaset iktisat Zihniyet*, s. 385-423. İstanbul: Boyut Yayıncılık.

Çavdar, A. (2017), "Görünür Fanteziler: Büyüklük Kimde Kalsın?", T. Bora (Der.), *İnşaat Ya Resulullah*, s. 113-130. İstanbul: İletişim Yayınları.

Çavuşoğlu, E. (2017a), "İnşaata Dayalı Büyüme Modelinin Yeni Osmanlıcılıkla Bütünleşerek Ulusal Popüler Proje Haline Gelişi: Kadim ideoloji Korporatizme AKP Makyajı", T. Bora (Der.), *İnşaat Ya Resulullah*, s. 77-94. İstanbul: İletişim Yayınları.

Çavuşoğlu, E. (2017b), "İslâmcı Neo-Liberalizmde İnşaat Fetişi ve Mülkiyet Üzerindeki Simgesel Hale", T. Bora (Der.), *İnşaat Ya Resulullah*, s. 131-152. İstanbul: İletişim Yayınları.

Çetinsaya, G. (2013), "Cumhuriyet Türkiye'sinde Osmanlıcılık", T. Bora ve M. Gültekingil, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, s. 361-380. İstanbul: İletişim Yayınları.

Çınar, A. (Nisan 2001), "National History as a Contested Site: The Conquest of Istanbul and Islamist Negotiations of the Nation", *Comparative Studies in Society and History, 43*(2), s. 364-391.

Çolak, Y. (2006), "Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in 1990s Turkey", *Middle Eastern Studies, 42*(4), s. 587-602.

Davis, F. (1977), *Nostalgia, Identity and The Current Nostalgia Wave*, https://www.researchgate.net/publication/229617331_Nostalgia_Identity_and_the_Current_Nostalgia_Wave adresinden alınmıştır.

Davutoğlu, A. (2005), *Stratejik Derinlik*, İstanbul: Küre Yayınları.

Deleuze, G. (2011), *Spinoza:Pratik Felsefe*, U. Baker ve A. Nahum (Çev.), İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Demertzis, N. (2013), "Introduction: Theorizing the Emotions- Politics Nexus", N. Demertzis, *Emotions in Politics*, s. 1-16. Londra: Palgrave Macmillan.

Demirağ, D. (2009), "Ağır Nostalji İstanbul", http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/733/agir-nostalji-istanbul#.Wh072lVl-po adresinden alınmıştır.

Demirer, Y. (2002), *Tören Simge Siyaset: Türkiye'de Newroz ve Nevruz Şenlikleri*, Ankara: Dipnot Yayınları.

Demirer, Y. (2015), "Adalet ve Kalkınma Partisi'nde Kültür Üzerinden Siyaset: Bir Çerçeve Önerisi", K. İnal, N. Sancar ve U. Gezgin (Der.), *Marka Takva Tuğra: AKP Döneminde Kültür ve Politika*, s. 64-69. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Dindar, C. (2014), *Bi'at ve Öfke: Recep Tayyip Erdoğan'ın Psikobiyografisi*, İstanbul: Telos Yayınevi.

Edelman, M. (1971), *Politics as Symbolic Action*, New York: Academic Press Inc.

Edelman, M. (1967), *The Symbolic Uses of Politics*, Londra: University of Illinois Press.

Fantini, B., Moruno, D. ve Moscoso, J. (2013), *On Resentment: Past and Present*, U.K.: Cambridge Scholars Publishing.

Fox, J. E. (2006), "Consuming the Nation: Holidays, Sports and the Production of Collective Belonging", *Ethnic and Racial Studies*, s. 217-236.

Goodwin, J. ve Jasper, J. (2006), "Emotions and Social Movements", J. E. Stets ve J. Turner (Ed.), *Handbook of Sociology of Emotions*, s. 611-636. U.S.A.: Springer.

Gülhan, S. T. (2017), "Devlet Müteahhitlerinden Gayrimenkul Geliştiricilerine, Türkiye'de Kentsel Rant ve Bir Meta Olarak Konut Üreticiliği: Konuta Hücum", T. Bora (Der.), *İnşaat Ya Resulullah*, s. 33-46. İstanbul: İletişim Yayınları.

Gürbilek, N. (2007), *Mağdurun Dili*, İstanbul: Metis Yayınları.

Gürbilek, N. (2015), *Sessizin Payı*, İstanbul: Metis Yayınları.

Gürsel, K. (2 Haziran 2014), "Fetihçinin Yeni Hedefi: Ayasofya", http://www.milliyet.com.tr/fetihcinin-yeni-hedefi ayasofya/dunya/ydetay/1891148/default.htm?utm_source=partners&utm_medium=gazeteoku.com&utm_campaign=feed adresinden alınmıştır.

Gürbilek, N. (2016), *Kör Ayna Kayıp Şark*, İstanbul: Metis Yayınları.

Harkavy, R. E. (2000), "Defeat, National Humiliation, and the Revenge Motif in International Politics", *International Politics*(37), s. 345-368.

Heaney, J. (2013), "Emotions and Nationalism: A Reappraisal", N. Demertzis, (Ed.), *Emotions in Politics: The Affect Dimension in Political Tension*, s. 243-263. Palgrave Macmillan.

Henderson, V. L. (2008), "Is There Hope for Anger? The Politics of Spatializing and Reproducing an Emotion", *Emotion, Space, Society*(1), s. 28-37.

Hobsbawm, E. J. (2010), *Milletler ve Milliyetçilik*, O. Akınhay (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hobsbawm, E.J. ve Ranger, T. (2007), *The Invention of Tradition*, New York: Cambridge University Press.

Hoggett, P., Wilkinson, H. ve Beedell, P. (2013), "Fairness and the Politics of Resentment", *Journal of Social Policy*, 42(3), s. 567-585.

Holmes, M. (2004), "Feeling Beyond Rules: Politicizing the Sociology of Emotion and Anger in Feminist Politics", *European Journal of Social Theory*, 7(209), s. 209-227.

İnal, K., Sancar, N. ve Gezgin, U. (2015), *Marka Takva Tuğra*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Kaufman, S. J. (2006), "Escaping the Symbolic Politics Trap: Reconciliation Initiatives and Conflict Resolution in Ethnic Wars", *Journal of Peace Research*, s. 201-218.

Kaufman, S. J. (2001), *Modern Hatreds: The Symbolic Politics of Ethnic War*, U.S.A.: Cornell University Press.

Kertzer, D. (1988), *Ritual, Politics, Power*, New York: Vail-Ballou Press.

Kertzer, D. (1996), *Politics and Symbols: The Italian Communist Party and the Fall of Communism*, New Haven ve Londra: Yale University Press.

Keyder, Ç. (2006), *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında*, İstanbul: Metis Yayınları.

Kıvanç, Ü. (2015), *Pan-İslâmcının Macera Kılavuzu: Davutoğlu Ne Diyor, Bir Şey Diyor mu?*, İstanbul: Birikim Yayınları.

Koçak, O. (1996), "Kaptırılmış İdeal: Mai ve Siyah üzerine Psikanalitik Bir Deneme", *Toplum ve Bilim* (70), s. 94-152.

Koyuncu, B. (2014), *Benim Milletim: Ak Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kumar, K. (2013), "1066 and All That: Myths of the English", G. Bouchard, *National Myths: Constructed Pasts, Contested Presents*, s. 94-109. Londra ve New York: Routledge.

Lapsley, J. N. (1998), "Vengeance: The Half Hidden Pillager of Our Lives", *Pastoral Psychology*, 46(4), s. 255-265.

Logie, S. ve Morvan, Y. (2017), *İstanbul 2023*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Lõwenheim, O. ve Heimann, G. (2008), "Revenge in International Politics", *Security Studies*, 17(4), s. 685-724.

Lyman, P. (2004), "The Domestication of Anger: The Use and Abuse of Anger in Politics", *European Journal of Social Theory*, 2(7), s. 133-147.

Mach, Z. (1993), *Symbols, Conflict and Identity: Essays in Political Anthropology*, U.S.A.: State University of New York Press.

Margalit, A. (1996), *The Decent Society*, Cambridge: Harvard University Press.

Massumi, B. (2010), "The Future Birth of the Affective Fact: The Political Ontology of Threat", M. Gregg ve G. Seigworth (Der.), *The Affect Theory Reader*, s. 52-70. Durham ve Londra: Duke University Press.

Matsumoto, D., Hwang, H. C. ve Frank, M. G. (2012), "Emotions Expressed in Speeches by Leaders of Ideologically Motivated Groups Predict Aggression", *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression, 1*(6), s. 1-18.

Meltzer, B. R. ve Musolf, G. (2002), "Resentment and Ressentiment", *Sociological Inquiry*, 72(2), s. 240-255.

Mendible, M. (2005), "Visualising Abjection: Gender, Power and the Culture of Humiliation", *https://www.researchgate.net/publication/256497385* adresinden alınmıştır.

Mert, N. (2013), "Muhafazakârlık ve Laiklik", A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, s. 314-345. İstanbul: İletişim Yayınları.

Minkkinen, P. (2007), "Resentment as Suffering: On Transitional Justice and the Impossibility of Forgiveness", *Law & literature, 19*(3), s. 513-531.

Nietzsche, F. (2011), *Ahlâkın Soykütüğü: Bir Polemik*, Z. Alangoya (Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, U.S. A.: Harvard University Press.

Onar, N. F. (Mart 2009), "Echoes of a Universalism Lost: Rival Representations of the Ottomans in Today's Turkey", *Middle Eastern Studies, 45*(2), s. 229-241.

Ongur, H. Ö. (2015), "Identifying Ottomanisms: The Discursive Evolution of Ottomans Pasts in the Turkish Presents", *Middle Eastern Studies, 51*(3), s. 416-432.

Ost, D. (2004), "Politics as the Mobilization of Anger: Emotions in Movements and in Power", *European Journal of Social Theory*, 7, s. 229-244.

Öğün, S. S. (2013), "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökenleri", A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, s. 539-582. İstanbul: İletişim Yayınları.

Öney, S. (2016), "İcad Edilen Bir Dış ve İç Sorun: Ayasofya", http://www.birikimdergisi.com/haftalik/7729/icat-edilen-bir-dis-ve-ic-sorun-ayasofya#.Wh0pDlVlpo adresinden alınmıştır.

Özbudun, S. (2015), "Osmanlı'yı 'İhya' Etmek: AKP'nin Törenleri", K. İnal, N. Sancar ve U. Zengin (Der.), *Marka Takva Tuğra: AKP Döneminde Kültür ve Politika*, s. 219-231. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Özcan, K. (2010), "Stratejik Derinlik: Bir Dış Politika Eleştirisi", *Doğudan* (16), s. 78-86.

Özman, A. ve Dede, K. (2014), "Türk Sağı ve Masonluğun Söylemsel İnşası: İktidar, Bilinmezlik, Komplo", İ. Ö. Kerestecioğlu ve G. Öztan (Der.), *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, s. 169-202. İstanbul: İletişim Yayınları.

Özmen, E. (2017), *Vazgeçemediklerinin Toplamıdır İnsan: Yas, Melankoli, Depresyon*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Parlak, İ. ve Uz, P. (2016), "Mağdur/Mazlumdan Mağrur/Muktedire 30 Mart Seçimleri", *Düşünen Siyaset* (30), s. 69-106.

Peker, A. U. (Kasım-Aralık 2015), "AKP Döneminde Rövanşist Mimari", http://www.mimarlikdergisi.com/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=400&RecID=3789 adresinden alınmıştır.

Pickering, M. ve Keightley, E. (2006), "The Modalities of Nostalgia", *Current Sociology, 54*(6), s. 919-941.

Pixley, J. (2002), "Emotions and Economics", J. Barbalet, *Emotions and Sociology*, s. 69-89. Oxford: Blackwell Publishing.

Post, J. M. (1986), "Narcissism and the Charismatic Leader-Follower Relationship", *Political Psychology*, 7(4), s. 675-688.

Post, J. M. (1993), "Current Concepts of the Narcissistic Personality: Implications for Political Psychology", *Political Psychology, 14*(1), s. 99-121.

Robinson, D. T. (2014), "The Role of Cultural Meanings and Situated Interaction in Shaping Emotion", *Emotion Review*, s. 189-195.

Rose, J. (2003), "Government Advertising and the Creation of National Myths: The Canadian Case", *International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing, 8*(2), s. 153-165.

Rosenthal, S. A. ve Pittinsky, T. L. (2006), "Narcissistic Leadership", *The Leadership Quarterly* (17), s. 617-633.

Salecl, R. (2013), *Kaygı Üzerine*, B. E. Aksoy (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Saraçoğlu, C. (2013), "AKP, Milliyetçilik ve Dış Politika: Bir Milliyetçilik Doktrini Olarak Stratejik Derinlik", *Alternatif Politika*, 5(1), s. 52-68.

Saraçoğlu, C. ve Demirkol, Ö. (2015), "Nationalism and Foreign Policy Discourse in Turkey Under the AKP Rule: Geography, History and National Identity", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 42(3), s. 301-319.

Sears, D. O. (2001), "The Role of Affect in Symbolic Politics", J. H. Kuklinski (Ed.), *Citizens and Politics: Perspectives from Political Psychology*, s. 14-40. Cambridge: Cambridge University Press.

Scheler, M. (2004), *Hınç*, A. Yılmaz (Çev.), İstanbul: Kanat Kitap.

Schieman, S. (2006), "Anger", J. E. Stets ve J. Turner (Ed.), *Handbook of the Sociology of Emotions*, s. 493-515. New York: Springer.

Shayegan, D. (1992), *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*. Londra: Saqi Books.

Shayegan, D. (2002), *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, H. Bayrı (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Shilling, C. (2002), "The Two Traditions in the Sociology of Emotions", J. Barbalet, *Emotions and Sociology*, s. 10-32. Oxford: Blackwell Publishing.

Smith, A. (1999), *Myths and Memories of the Nation*, New York: Oxford University Press.

Smith, A. (2009), *Milli Kimlik*, B. S. Şener (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Stockdale, K. (2013), "Collective Resentment", *Social Theory and Practice, 39*(3), s. 501-521.

Subaşı, N. (2005), "1960 Öncesi İslâmi Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür", Y. Aktay (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, s. 217-235. İstanbul: İletişim Yayınları.

Svašek, M. (2005), "The Politics of Choosen Trauma: Expellee Memories, Emotions and Identities", K. Milton ve M. Svašek, *Mixed Emotions*, s. 195-214. Oxford, New York: Berg Publication.

Spinoza, B. (2011), *Ethica*, Ç. Dürüşken (Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Timur, T. (2015), "AKP: Sosyal Sınıf, Siyaset ve Kültür", K. İnal, N. Sancar ve U. Gezgin (Der.), *Marka Takva Tuğra: AKP Döneminde Kültür ve Politika*, s. 21-29. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Tokdoğan, N. (2015), "Asırlık Temkinin Sonu: Türkiye'de İslâmi-Muhafazakârlığın Pathosu", *Birikim* (309-310), s. 193-201.

Tuğrul, S. (2010), *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban: Çoktanrılılıktan Tektanrılılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Türk, B. (2014), *Muktedir: Türk Sağ Geleneği ve Recep Tayyip Erdoğan*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Türk, B. (2017), "Şantiyeler Kralı: Bir Yeni Zaman Muktediri Olarak Ali Ağaoğlu", T. Bora (Der.), *İnşaat Ya Resulullah*, s. 101-112. İstanbul: İletişim Yayınları.

Uluşahin, A. (2016), "Atatürk Kültür Merkezinin 70 Yıllık Tarihi", http://kulturservisi.com/p/ataturk-kultur-merkezinin-70-yillik-tarihi adresinden alınmıştır.

Ure, M. (2015), "Resentment/Ressentiment", *Constellations, 22*(4), s. 599-613.

Uzgel, İ. ve Yaramış, V. (2010), "Özal'dan Davutoğlu'na Türkiye'de Yeni Osmanlıcı Arayışlar", *Doğudan* (16), s. 37-49.

von Scheve, vd. (2013), "Emotional Entrainment, National Symbols and Identification: A Naturalistic Study Around the Men's Football World Cup", *Current Sociology*, s. 3-23.

White, J. (2013), *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*, F. Güllüpınar ve C. Taştan (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Williams, R. (1990), *Marksizm ve Edebiyat*, E. Tarım (Çev.), İstanbul: Adam Yayınları.

Yavuz, H. (1998), "Turkish Identity and Foreign Policy in Flux: The Rise of Neo-Ottomanism", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 7(12), s. 19-41.

Yeğenoğlu, M. (2003), *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, İstanbul: Metis Yayınları.

Yıldız, P. (2016), *Hatırlamanın ve Unutmanın İmgeleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yılmaz, Z. (2017), "The AKP and the Spirit of the New Turkey: Imagined Victim, Reactionary Mood and Resentful Sovereign", *Turkish Studies*.

Yörük, Z. (2009), "Politik Psişe Olarak Türk Kimliği", T. Bora (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, s. 309-324. İstanbul: İletişim Yayınları.

Zavala, A. D., Eidelson, R., Cichocka, A. ve Jayawickreme, N. (2009), Collective Narcissism and its Social Consequences", *Journal of Personality and Social Psychology, 97*(6), s. 1075-1097.

Zavala, A. G. ve Cichocka, A. (2011), "Collective Narcissism and Anti-Semitism in Poland", *Group Process and Intergroup Relations, 15*(2), s. 213-229.

Zürcher, E. J. (2013), "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık", A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Muhafazakârlık*, s. 40-53. İstanbul: İletişim Yayınları.

DİZİN

"Yeni Osmanlıcılığın 'AKP'nin duygu yüklü bir fotoğrafı'nda başköşede oturmasının tarihini ve dinamiklerini tartışırken Nagehan Tokdoğan bir perspektif genişlemesi sağlıyor: Hikâyenin duygulanımsal boyutunu gösteriyor bize. Bu boyutun seçmenin manipülasyonundan ibaret olmadığını, 'fakir ama gururlu genç' hikâyesinin neden ve nasıl tuttuğunu görüyoruz. Mağduriyetin zafere dönüştüğü kritik anlara, mağduriyet hikâyesinin iktidar hikâyesine evrilmesine dikkat kesiliyoruz."

Aksu Bora



smanlı'nın "esas" kimlik olarak inşasına dönük çok yönlü bir seferberlik süregidiyor: Kamusal mekânların düzenlenmesinde Osmanlı'yı ihyâ gayreti; "tarih" deyince sadece Osmanlı'nın konuşulması; araba camlarında, yüzüklerde Osmanlı tuğraları; dükkânlarda "Osmanlı"lı isimlendirmeler...

Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarı, Yeni Osmanlıcılığı, yeni bir milli kimliğin ve halet-i ruhiyenin inşasına harç yaptı. Gerçek bir Osmanlı geçmişiyle bağ kurmaktan öte, bugünün dertlerine ve arzularına hitap eden bir duygular harekâtı bu: Hem Batı'ya, Cumhuriyet elitlerine yönelen hem de her türden aşağılanmanın biriktirdiği hınç; güç fantezileri ve bunların güdümünde bir nostalji... Recep Tayyip Erdoğan'ın liderlik karizması, Yeni Osmanlıcı hissiyattan ve onun güçlü imgesi olarak II. Abdülhamid'den "enerji" alıyor. Kitap, 15 Temmuz'un "işlenme" biçimini de Yeni Osmanlıcı anlatıyı ve milli narsisizmi takviye eden bir tecrübe olarak inceliyor.

Nagehan Tokdoğan'ın çalışması, sahici bir anlama tutkusunu okuruna da aktaran çok yönlü sosyal bilimsel bakışın heyecan verici bir örneği.





